مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 25، العدد (1)، ص ص 127 - 165، الرياض (2013م/ 1434هـ)

الدليل القرآني بين السلف وأصحاب الاتجاهات العقلانية المعاصرة «دراسة منهجية»

أحمد بن محمد اللهيب *

جامعة الملك سعود

(قدم للنشر في 20/ 8/ 1433هـ؛ وقبل للنشر في 8/ 9/ 1433هـ)

المستخلص: تعنى هذه الدراسة ببيان الفرق بين منهج السلف، ومنهج الاتجاهات العقلية المعاصرة في فهم الدليل القرآني. ويهدف البحث إلى بيان حقيقة منهج السلف في التعامل مع الدليل القرآني، والوقوف على أبرز مناهج الاتجاه العقلي في تعاملها مع الدليل القرآني. واستخدمت في البحث المنهج الاستقرائي الاستنباطي. ومن أهم نتائج البحث: أن مصطلح السلف إذا أطلق قصد به كل من تمسك بالكتاب والسنة وفهم الصحابة، وإن تأخر به الزمان. مع بيان وسطية السلف في التعامل مع العقل. وأن أصحاب الاتجاه العقلي المعاصر متأثرون بالمفكرين الغربيين ومناهجهم، وبخاصة ما يتعلق بالاستشراق ومواقفه المعادية للإسلام، وممارستهم لأساليب مضللة للوصول إلى النتائج المحسومة لديهم. ومن أهم التوصيات: نشر العلم الشرعي الصحيح المؤصل، وتقريب منهج السلف الصالح للأمة عبر كل وسيلة ممكنة؛ فإن ذلك من أعظم ما يقي الأمة من سبل الانحراف والزيغ عن الصراط المستقيم. وفتح باب التواصل مع أصحاب هذه المناهج؛ لكشف ما لديهم من شبهات، واستحضار مقصد الدعوة والهداية، لا الإفحام والمغالبة.

الكلمات المفتاحية: السلف، الاتجاه، العقلي، التفسير السياسي، التفسير الباطني.

Approaches to Qur'anic Evidence: Salafist Approach vs. Contemporary Rationalist Trends

Ahmad Ibn-Mohammed Allaheeb *

King Saud University

(Received 10/07/2012; accepted for publication 27/07/2012.)

Abstract: This research explores the differences between two approaches to understanding Qur'anic evidence: the Salafi approach and that of contemporary rationalist trends. It aims to explain both approaches to dealing with Qur'anic evidence, by applying inductive and deductive methodological procedures. The main conclusions of the research include the following: the term "Salaf" refers to the "adherents to the Qur'an, the Sunnah and the Sahābah's moderate related understanding, regardless of era"; the Salafi thought has a sensible attitude towards the mind; contemporary rationalists are influenced by Western thinkers and methodologies, especially by the anti-Islamic attitudes of orientalists; and they employ deceptive tactics to justify their ready-made pre-judgments. As for the research recommendations, they include the following: promoting genuine Shari'ah sciences; acquainting fellow Muslims with the Salafi methodology by simplified means - this is the best way to protect Muslims from going astray; and keeping channels of communication open with non-Salafis for purposes of Da'wah (call) to Islam, not for the purpose of scoring points.

Key words: Salaf/Salafists; rationalism; political interpretation; and hermeneutics.

(*) أستاذ مساعد بقسم الثقافة الإسلامية،
كلية التربية، جامعة الملك سعود
الرياض، المملكة العربية السعودية، ص.ب (2458)، الرمز (11451)

(*) Assist. Professor, Department of Islamic Culture,
College of Education, King Saud University,
Riyadh, KSA, p.o box: 2458, Postal Code:11451

e-mail: aallhaib@ksu.edu.sa :البريد الإلكتروني

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، ﷺ.

أما بعد:

فقد أقام الله الحجة على خلقه في كتابه، وسنة رسوله ﷺ قال - تعالى -: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾ (الفرقان:1)، وقال - تعالى -: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: 65).

وقد وفق الله - تعالى - سلف هذه الأمة الصالح إلى الاعتصام بالكتاب والسنة، فكان من أصولهم المتفق عليها أنه لا يقبل من أحد أن يعارض القرآن والسنة لا برأيه، ولا ذوقه، ولا معقوله، ولا قياسه؛ لأنه قد ثبت عندهم - بالآيات البينات والبراهين القطعيات - أن الرسول ﷺ جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم، فكان القرآن هو النور الذي يقتدى به، وأن الرسول ﷺ قد بين ما أنزل إليه من ربه بياناً شافياً قاطعاً للعذر، ولاسيما ما يتعلق بأصول الدين: مسائله، ودلائله؛ ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض صحيح المنقول بعقل ورأي[1].

والسلف - رحمهم الله - كما يحتجون بصحيح المنقول[2]، فهم يحتجون بصريح المعقول[3]؛ الموافق لصحيح المنقول؛ فإنهما جميعاً حجة الله على خلقه «والعقل الصريح لا يتناقض في نفسه، كما أن السمع الصحيح لا يتناقض في نفسه، وكذلك العقل مع السمع»[4].

وهم مع ذلك يضعون العقل في موضعه الصحيح، ولا يتجاوزون به حده الذي يليق به، فالعقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، لكنه ليس مستقلاً بذلك؛ لحاجته إلى نور الإيمان والقرآن، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن إدراكها[5].

وقد ابتليت الأمة بفرق ومذاهب عارضت

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (13/ 28)، ودرء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (1/ 27)، وإعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم (1/ 49).

(2) أي: الكتاب، وصحيح السنة. انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (7/ 284).

(3) أي: الأدلة العقلية التي لا تخالف الكتاب والسنة. انظر: الصفدية، لابن تيمية (1/ 130).

(4) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم (3/ 1187).

(5) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (3/ 338)، وبيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (1/ 247).

بمعقولاتها صحيح المنقول، وأوَّلُ من عرف عنهم ذلك الجهمية في أواخر عصر التابعين، ثم انتقل إلى المعتزلة، ثم إلى الأشاعرة والماتريدية، وغالب من أخذ بعلم الكلام والفلسفة[6].

وفي العصر الحاضر ظهرت اتجاهات عقلانية متعددة، يجمع بينها المغالاة في تعظيم العقل، والقول بأوليته على غيره من مصادر المعرفة[7]، وجعلت الدليل الشرعي معترك بحثها ومكان صولتها وجولتها تحت مسمى التحديث والمواءمة.

ولما كان رموز هذه الاتجاهات يخاطبون بأفكارهم مجتمعات مسلمة تعظم القرآن، وتعلي قدره، كان من المتعذر على بعضهم البوح والتصريح برفض الدليل القرآني؛ لأن ذلك يعني انتحاراً فكرياً لجميع رؤاهم وأفكارهم، فلا يتقبلها الرأي العام فضلاً عن أهل العلم والمعرفة؛ لذلك انتقلت همة كثيرٍ منهم من مجابهة الدليل الشرعي إلى التعامل معه بأدوات تضمن تعطيله وتحييده وإفراغه من محتواه، فعمدت مناهج هذه الاتجاهات - باختلاف رؤاها وتنوع أفكارها - إلى اختلاق أزمة بين الواقع والدليل الشرعي، ثم قامت - تحت شعار الغيرة على الشريعة وحماية المقدس - بإيجاد تلك المناهج المحدثة للتعامل مع الدليل الشرعي، مع أنها تختلف - في حقيقتها - مع اتجاه السلف في فهم الأدلة الشرعية، وتتفق في مضمونها مع الأطروحات الغربية لكن بثوبٍ شرعي!

وبين يدي هذا العرض ألفت الانتباه إلى أن أفراد هذه الاتجاهات والمتأثرين بها ليسوا على درجة واحدة من الانحراف الفكري، ففيهم الداعية الفقيه الذي طغت عليه فكرة تقريب الإسلام للغرب، وأخذته الحمية لدفع الشبهات عن الإسلام، ودُفِع به أمام أجهزة الإعلام المختلفة، فزلت به الأقدام باسم مصلحة الدعوة تارة، والدفاع عن الإسلام تارة أخرى.

وفيهم الصحفي الذي يفتقر إلى العلوم الشرعية، ولا ينهل من معين الكتاب والسنة، بل من محض الآراء والأذواق، ويُعرف بوصفه كاتباً إسلامياً لدى عامة القراء.

وفيهم العقلاني المغرق في عقلانيته، الذي لا يرى في الكتاب والسنة مرجعية عند الاختلاف[8]، بل تحْكم فكره وتصوره اتجاهات المدارس الغربية الحديثة،

---

(6) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (5/ 244).

(7) انظر: تصانيف حسن حنفي، ورضوان السيد، وكمال عبداللطيف، وعلي محافظة، للاتجاهات العقلانية في العصر الحاضر، وذلك في البحوث التي قدموها لندوة «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، وانظر كذلك: مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لعبدالرزاق قسوم ص (40).

(8) أقصد عند توهم الاختلاف بين الكتاب والسنة، والعقل؛ حيث يتبارون في تقديم العقل على النقل.

والمدارس الكلامية، وبخاصة المعتزلة.

فكان هذا البحث محاولة لإبراز حقيقة منهج السلف الصالح في فهمهم للدليل القرآني - والذين قال في شأنهم النبي ﷺ: (خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم)[9] -، ولكشف فهم تلك الاتجاهات العقلانية في تعاملها مع أحد مصادر هذا الدين وأوثقها ثبوتاً ودلالةً - وهو الدليل القرآني -.

والحقيقة أن المناهج التي أطلقها دعاة هذه الاتجاهات كثيرة، لكن أظهرها - في تقديري - مشروعان: أولهما: التفسير السياسي للدليل القرآني، وثانيهما: التفسير الباطني.

مشكلة البحث:

إن من المسلمات والمقررات - عند أصحاب الاتجاه العقلاني - وجوب تقديم العقل، ومسايرة الثقافة الغربية، وقد تمت محاكمة الدليل القرآني في ضوء ذلك.

وتبرز مشكلة البحث في بعد هذا الموقف عن منهج السلف الصالح القائم على تعظيم الدليل الشرعي، والتسليم له، وتقديمه على ما سواه، مما أدى بأصحاب هذا الاتجاه إلى الخروج بآراء شاذة، وإفراغ الأدلة الشرعية من محتواها، والتعسف في تأويلها بما يخرجها عن مراد الشارع، مع الادعاء بإسلامية موقفهم.

حدود البحث:

سيكون البحث - بإذن الله تعالى - محدوداً بتتبع كتب أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر في موقفهم من الدليل القرآني، وأقصد بهم: من ينتسبون إلى الإسلام ويقولون بتقديم العقل مطلقاً على الشرع - ومنه الدليل القرآني -، مع الأخذ بالاعتبار بالثقافة الأجنبية - سواء أكانت ياسارية أم غربية - عند محاولة فهم أي دليلٍ شرعي.

أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث في المسائل التالية:

1 - خطورة موضوعه؛ حيث تتعلق مناهجهم في التعامل مع أوثق مصدرٍ عند أهل الإسلام.

2 - تمكن دعاته من وسائل التأثير «الإعلام»، مما يستوجب على الباحثين التصدي لرد شبههم، وبيان حقيقة دعوتهم.

3 - ادعاء إسلامية مناهجهم.

أسباب اختيار الموضوع:

1 - انطلاقاً من منهج السلف في التحذير من أهل الأهواء والبدع والانحرافات، وبيان طرقهم ووسائلهم، وحفاظاً على عقيدة الإسلام صافية نقية، ودفاعاً عنها، وتحذيراً للأمة من طرق الزيغ والانحراف

---

(9) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أُشْهِد، برقم (2529)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب فضل الصحابة، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، برقم (4708) من حديث عمران ﷺ.

المُهلكة.

2 - المآلات الخطيرة المترتبة على هذه المناهج في بعض المجتمعات الإسلامية التي مورست فيها.

الدراسات السابقة:

خلال البحث حول الدراسات التي كتبت حول هذا الموضوع، وجدت عدة مؤلفات تحدثت عن موقف الاتجاهات العقلانية من الدليل الشرعي، منها:

1 - «موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي»، للدكتور سعد العتيبي، و«تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر»، للدكتور أحمد اللهيب، إلا أن هاتين الدراستين تتحدثان عن الاتجاه العقلاني الإسلامي فقط، وموقفه من الدليل الشرعي عموماً، أما هذه الدراسة فتتحدث عن موقف الاتجاه العقلاني غير الإسلامي من الدليل القرآني على وجه الخصوص.

2 - «ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر»، للدكتور خالد السيف، وهي دراسة تتعلق بظاهرة التأويل للنصوص عموماً منذ النشأة في الفكر الغربي، وأثرها في العالم الإسلامي. في حين أن هذه الدراسة تركز على موقف الاتجاهات غير الإسلامية من الدليل القرآني، وبخاصة من خلال التأويل الباطني، والتفسير السياسي التاريخي.

3 - «التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي»، للباحث سلطان العميري، وهي دراسة تتعلق بالحديث عن نشأة التفسير السياسي، ومدى أثره في القضايا العقدية بوجه عام. في حين أن هذه الدراسة تركز على موقف الاتجاهات غير الإسلامية من الدليل القرآني من خلال التأويل الباطني، والتفسير السياسي التاريخي.

وقد أفدت من الدراسات السابقة في المواطن التي لها تعلق بموضوع البحث.

أهداف البحث:

1 - معرفة المراد بمصطلح السلف.

2 - بيان حقيقة موقفهم من الدليل القرآني.

3 - معرفة موقف الاتجاهات العقلانية المعاصرة من الدليل القرآني.

4 - الوقوف على أبرز مناهجهم التي يتعاملون بها مع الدليل القرآني.

أسئلة البحث:

س1/ ما المراد بمصطلح السلف؟

س2/ هل للسلف منهج مطرد في تعاملهم مع الدليل القرآني؟

س3/ ما حقيقة موقف الاتجاهات العقلانية المعاصرة من الدليل القرآني؟

س4/ هل للاتجاهات العقلانية المعاصرة مناهج محددة في تعاملهم مع الدليل القرآني؟

منهج البحث:

سيكون المنهج المتبع في هذا البحث - إن شاء الله تعالى - المنهج الاستقرائي النقدي، ويتمثل الأول في جمع المادة العلمية وفحصها ودراستها، والثاني في استعمال أساليب النقد العلمي، مما يسَهِّل - إن شاء الله تعالى - الوصول إلى النتائج المرجوة.

إجراءات البحث:

سيقوم الباحث -بإذن الله تعالى - بجملة من الإجراءات التي تضبط مسار البحث، وتتمثل فيما يلي:

1 - قراءة كتب ومقالات أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر؛ لاستخراج ما يتعلق بموقفهم من مسألة الدليل القرآني.

2 - مراجعة ما كتب في الرد على هذه الفئة.

3 - تقسيم المادة العلمية المستخرجة إلى أجزاء البحث.

4 - دراسة موقف هذا الاتجاه من الدليل القرآني دراسة موضوعية منصفة - بإذن الله تعالى -؛ لفهم حقيقة موقفهم، وتحديد المناهج التي يتعاملون بها مع هذه المسألة.

5 - سيكون النقد موجهاً للأقوال والآراء التي صدرت عن أصحاب هذا الاتجاه، وليس لأشخاصهم، وعند ذكر قول أحدهم فلا يلزم من ذلك موافقة الآخرين له في هذا القول، بل ربما يوجد منهم من يرده؛ فهم ليسوا على درجة واحدة.

6 - سيعتمد الباحث الطرق المعروفة في البحث العلمي من تخريج للآيات والأحاديث، وتوثيق للنصوص المنقولة، والتعريف بالمصطلحات والأعلام غير المشهورة، ونحو ذلك.

خطة البحث:

يتكون البحث من مبحثين:

- **المبحث الأول: منهج السلف في فهم الدليل القرآني، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - المطلب الأول: تعريف السلف.
  - المطلب الثاني: خصائص مذهب السلف.
  - المطلب الثالث: منهج السلف في التعامل مع الدليل القرآني.
- **المبحث الثاني: منهج الاتجاهات العقلانية المعاصرة في التعامل مع الدليل القرآني، وفيه مطلبان:**
  - المطلب الأول: التفسير السياسي، عرض ونقد.
  - المطلب الثاني: التفسير الباطني «الهرمنيوطيقا»، عرض ونقد.
- **الخاتمة:** وفيها أهم النتائج والتوصيات.

ختاماً: أعود بالفضل لأهله ومستحقيه، فأحمد الله - تعالى - وأشكره على تيسيره وتوفيقه وعونه، وأسأله أن يبارك في هذا البحث، وأن ينفع به كاتبه وقارئه، إنه جواد كريم.

وهو جهد المقل، فما كان فيه من صواب فمن توفيق الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله، وأتوب إليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،،

***

المبحث الأول

منهج السلف في فهم الدليل القرآني

المطلب الأول: تعريف السلف.

في اللغة:

السين واللام والفاء تدل على تقدم وسبق، ومن ذلك السلف الذين مضوا[10].

فالسلف - في اللغة - كلمة تطلق على من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل[11].

كما تطلق على معانٍ أخر مقاربة، لكنها - في أغلب استعمالاتها - تدور حول معنى التقدم والمضي والسبق الزمني[12].

وقد أطلقت كلمة «سلف» في القرآن على المعنى نفسه في ثمانية مواضع من القرآن الكريم، كما في قوله - تعالى -: ﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، أي: ما سبق، وتقدم[13]. ونحوه ما ورد في قوله - تعالى -: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَۚ﴾ (المائدة: ٩٥)، وقوله: ﴿ فَجَعَلۡنَٰهُمۡ سَلَفٗا وَمَثَلٗا لِّلۡأٓخِرِينَ﴾ (الزخرف: ٥٦) أي: «مقدمة يتقدمون إلى النار كفار قومك - يا محمد - من قريش، وكفار قومك لهم بالأثر»[14].

واستعمل اللفظ نفسه في السنة النبوية للدلالة على المعنى ذاته، كما في قوله ﷺ لابنته فاطمة رضي الله عنها لما أخبرها بدنوِّ أجله: (نِعْمَ السلف أنا لك)[15]، وقوله ﷺ لحكيم بن حزام رضي الله عنه: (أسلمت على ما سَلَفَ من خير)[16]. لما ذكر بعض الأعمال الصالحة التي كان يعملها في جاهليته.

كما ورد استعمال اللفظ في السنة بمعنى: القرض، وبيع السَّلَم، وهما يؤولان في نهاية الأمر إلى المعنى الأول

---

(10) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (3/ 95) مادة (سلف).

(11) انظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي (3/ 153)، ولسان العرب، لابن منظور (9/ 159) مادة (سلف)، والنهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (2/ 390).

(12) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (12/ 431 - 432)، ولسان العرب، لابن منظور (9/ 159) مادة (سلف) وغيرهما.

(13) انظر: جامع البيان، للطبري (6/ 14).

(14) تفسير الطبري، لابن جرير (25/ 85).

(15) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الاستئذان، باب من ناجى بين يدي الناس، برقم (6285)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل فاطمة، برقم (2450) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(16) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب الزكاة، باب من تصدق في الشرك ثم أسلم، برقم (1436)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب: بيان حكم عمل الكافر إذا أسلم بعده، برقم (123).

من السبق والتقدم.

المعنى الاصطلاحي:

يطلق مصطلح السلف عند أهل العلم، ويراد به أحد إطلاقين:

إطلاق خاص: ويراد به حقبة تاريخية محددة، يدل عليها حديث عمران بن حصين ﵄ عن النبي ﷺ أنه قال: (خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم)[17]؛ ليشمل الصحابة والتابعين، الذين كانوا يعتمدون على الكتاب والسنة.

إطلاقٌ عام: يتعلق بالمنهج الذي سلكه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة، من لزومهم الكتاب والسنة؛ ليصبح مدلول «السلف» منطبقاً على من حافظ على العقيدة والمنهج الإسلامي طبقاً لفهم الأوائل الذين تلقفوه جيلاً بعد جيل، فمن ابتدع في أمر من الأمور، واتخذ لبدعته منهاجاً خاصاً لا يكون قوله قولاً للسلف، ولو كان هذا في القرون الأولى؛ لأن وجوده في هذا الزمن لا يكفي للحكم عليه بأنه سائرٌ على مذهب السلف[18].

فالأول لبيان المنطلق والبداية لمذهب السلف، والثاني لبيان المسلك والطريقة التي سلكوها في الاستدلال.

وفائدة هذا التحديد الرجوع إلى أقوال رجال هذا الزمن، وإلى فهمهم عند الاختلاف الذي قد ينشأ فيمن بعدهم. وهذه مسألة مهمة جداً؛ إذ الخلاف الحاصل بعد القرون المفضلة بين من يتمسك بمذهب السلف ومن عداهم من أهل الأهواء والبدع، لا يمكن حسمه إلا بالاتفاق على مثل هذا التحديد التاريخي؛ ليُحْتَكَم إلى إجماعهم - إذا أجمعوا - أو أقوالهم، أو فهمهم للنصوص.

ولا يعني هذا حصر مذهب السلف في هؤلاء؛ لأن كل من قال بقولهم فهو على السلف، وإن تأخر[19].

المطلب الثاني: خصائص مذهب السلف:

لقد تميز مذهب السلف بعدة خصائص يمكن إجمال أهمها في النقاط التالية:

1 - ليس لهم متبوع يعتقدون عصمته إلا رسول الله ﷺ، وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله، وأعظمهم تمييزًا بين صحيحها وسقيمها[20].

2 - جعلوا الكتاب والسنة إمامهم، وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم

(17) تقدم تخريجه.

(18) انظر: قواعد المنهج السلفي، لمصطفى حلمي ص (23)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، لعبد الرحمن المحمود (1/ 41)، وفهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، لعبد الله الدميجي ص (21).

(19) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (3/ 157)، ولوامع الأنوار، للسفاريني (1/ 20)، وأهل السنة والجماعة، لمحمد المصري ص (51 - 52).

(20) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (3/ 157، 347).

وآرائهم عرضوه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقًا لهما قبلوه، وشكروا الله على أن أراهم ذلك، ووفقهم له، وإن وجدوه مخالفًا لهما تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا على الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم؛ فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق، ورأي الإنسان قد يكون حقًا، وقد يكون باطلاً»[21].

3 - أنهم - مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ديارهم - تجد أن جميع كتبهم المصنفة من أولها إلى آخرها في باب الاعتقاد على وتيرة واحدة ونمط واحد، يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها، قلوبهم في ذلك على قلب واحد، ونقلهم لا ترى فيه اختلافًا ولا تفرقاً، بل لو جمعت ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء عن قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دليل أبينُ من هذا؟[22].

قال أبو المظفر السمعاني: «وكان السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، فأورثهم الاتفاق والائتلاف، وأهل البدع أخذوا الدين من عقولهم، فأورثهم التفرق والاختلاف؛ فإن النقل والرواية من الثقات والمتقنين قلما تختلف، وإن اختلفت في لفظة أو كلمة فذلك الاختلاف لا يضر الدين، ولا يقدح فيه، وأما المعقولات والخواطر والآراء، فقلما تتفق، بل عقل كل واحدٍ ورأيه وخاطره يُرِي صاحبه غير ما يُرِي الآخر... قال - تعالى -: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴾ (الأنعام:159)»[23].

4 - أنهم وسط بين الفرق، كما أن أهل الإسلام وسط بين الملل[24]، ففي مجال علاقة العقل بالنقل مثلاً توسطوا بين طائفتين:

الأولى: غلت في جانب العقل، فأنزلته فوق منزلته؛ حيث جعلته مقدماً على الوحي، وهم طوائف أهل الكلام على اختلافٍ فيما بينهم في درجات هذا الغلو.

والأخرى: أهملت العقل، ولم تلتفت إليه؛ بحجة التفكر في الذات الإلهية، وهم غلاة الصوفية[25].

أما السلف فكانوا وسطاً في هذا الباب، فلا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا إجحاف؛ حيث كانوا يأخذون بالنظر العقلي ويأمرون به، وكلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة، من النظر والتفكر والاعتبار

(21) مختصر الصواعق، للموصلي ص (496).

(22) انظر: الانتصار لأهل الحديث، لأبي المظفر السمعاني ص (45).

(23) المصدر السابق ص (47).

(24) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (3/ 341 - 370). وللاستزادة انظر: وسطية أهل السنة بين الفرق، لمحمد باكريم.

(25) يعد هذا الإعراض فرعاً عن عقيدتهم في الفناء، يقول الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء (15/ 393): «وإنما أراد قدماء الصوفية بالفناء نسيان المخلوقات وتركها وفناء النفس عن التشاغل بما سوى الله، ولا يسلم إليهم هذا أيضاً، بل أمرنا الله ورسوله بالتشاغل بالمخلوقات ورؤيتها والإقبال عليها وتعظيم خالقها».

والتدبر وغير ذلك، لكنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فشنع عليهم أهل الكلام؛ معتقدين أن هذا الإنكار مستلزمٌ لإنكار جنس النظر والاستدلال.

يقول الإمام ابن الوزير اليمني: «فهؤلاء - يقصد بهم السلف - كتابهم القرآن، وتفسيرهم الأخبار والآثار، ولا يكاد يوجد لهم كتابٌ في العقيدة، فإن وجد فالذي فيه هو بمعنى الوصية المحضة بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وهم لا يعنون بالرجوع إليهما نفي النظر، وترك العقل والاستدلال البتة...وإنما ينكرون من علم النظر أمرين:

أحدهما: القول بأن النظر فيما أمر الله - تعالى - بالنظر فيه، وجرت به عادة السلف غير مفيد للعلم، إلا أن يُردَّ إلى ما ابتُدع من طريق المتكلمين، بل هو عندهم كافٍ شافٍ، وإن خالف طرائق المتكلمين.

وثانيهما: أنهم ينكرون القول بتعين طرائق المنطقيين والمتكلمين للمعرفة، وتجهيل من لم يعرفها وتكفيره»[26].

ويرى السلف أن من صور تكريم الإسلام للعقل أن حدَّد له ميادين يمكنه أن يسير فيها بأمان، ويمكنه أن ينجح فيها إذا استخدمها استخداماً صحيحاً؛ إذ عمله خارج مجاله هذا يعرضه للخطأ والتخبط؛ لأن هناك ميادين لا يدركها العقل، كعلم الغيب مثلاً، وهناك ميادين لا يدرك العقل حكمها وعللها على وجه الحقيقة كبعض التعبدات.

فإشغاله بها مضيعة للجهد، وإيغال في المتاهات، فكان من إكرام العقل أن يُدفع للعمل فيما يحسنه، ويوافق وظائفه وخصائصه.

وإن كثيراً من أرباب المذاهب الفلسفية والكلامية الذين أرادوا تمجيد العقل، والرفع من شأنه، أساؤوا إلى العقل أيما إساءة، حيث أوغلوا به في مفاوز لا يهتدي فيها إلى سبيل، حتى صار أحدهم يأتي بالحكم ونقيضه، وإن أصاب مرة تعثر مرات[27]، حَيَارَى لايثبتون على حالٍ.

قال الإمام ابن القيم في وصف حالهم: «فكيف يَتَوهَّمُ من له أدنى مُسْكَةٍ[28] من عقل وإيمان أنَّ هؤلاء المُتَحَيِّرِين الذين كَثُرَ في باب العلم بالله اضطرابهم، وغَلُظَ عن معرفة الله حِجَابُهم، وأخبر الواقف على نهايات إقدامهم بما انتهى إليه من مرامهم، وأنه الشكُّ والحيرة؛ حيث يقول الشهرستاني:

لعمري لَقَدْ طُفْتُ المعاهِدَ كُلَّها *
وَسَيَّرْتُ طَرْفِي بين تِلكَ المَعالِمِ

(26) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، لابن الوزير اليمني (3/ 332 - 334).

(27) انظر: مناهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، لعثمان علي حسن (1/ 168)، والتحسين والتقبيح العقليان، لعايض الشهراني (1/ 129).

(28) المسكة: البقية، يقال: ما بفلان مُسْكَة من خير بالضم، أي بقية. لسان العرب، لابن منظور (10/ 488).

فَلَـمْ أَرَ إلاّ واضعـاً كـفَّ حـائرٍ ❋

على ذَقَنٍ أو قارعـاً سِنَّ نـادم

وقـال الجـويني: لقـد خـضت البحـر الخِـضَمَّ، وتركت أهـل الإسـلام وعلـومهم، وخـضت في الـذي نهوني عنه - وهو إعمال العقل على غير طريقة الـسلف - والآن، إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لي! وهـا أنـا ذا أموت على عقيدة أمي.

فكيـف يكـون هـؤلاء المحجوبـون المنقوصـون الحيارى المُـتَهَوِّكُون أعلمَ بالله، وصفاته، وأسمائه، وآياته من السابقين الأولين من المهاجربن والأنـصار، والـذين اتبعوهم بإحسان»[29].

فإذا كان ذلك الاضطراب واقعاً في متقدمي غلاة العقل ففي المتأخرين من باب أولى!

المطلب الثالـث: مـنهج الـسلف في التعامـل مـع الـدليل القرآني:

لقـد سـلك الـسلف الـصالح منهجـاً مطـرداً في تعاملهم مع الـدليل القـرآني، وهـذه أبـرز معـالم ذلكـم المنهج:

أولاً: طلب معرفة معنى الدليل من القرآن نفسه؛ إذ إن أحسن طريق لمعرفة مراد المتكلم - من حيث العموم - الاستدلال ببعض كلامه على بعض، حسب قواعد لغته التي يتكلم بها، وهذا يقتضي معرفة اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، ومعرفة أساليبها، واستعمالاتها، فالقرآن عربي؛ لقوله - تعالى -: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (الزخرف: 3)، ومنزه عن العوج والعجمة، قال - تعالى -: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (الزمر: ٢٨)، وقال - تعالى -: ﴿ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ (النحل: ١٠٣)، والذي أنزل عليه القرآن عربي فصيح، والذين خاطبهم القرآن عرب فصحاء، فجرى الخطاب بالقرآن على معتادهم في لسانهم لفظاً ومعنى.

قال الشافعي رحمه الله: «لا يعلم من إيضاح جُمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العـرب، وكثـرة وجوهـه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الـشبه التـي دخلت على من جهل لسانها»[30]، وقال الشاطبي: «لا يجوز لأحد أن يتكلم في الشريعة حتى يكون عربياً، أو كالعربي، في كونه عارفـاً بلـسان العـرب، بالغـاً فيـه مبـالغهم»[31]، فالعرب تخاطب بالشيء عامًّاً ظاهراً تريد به العامَّ الظاهر، وعامًّاً ظاهراً تريد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنـه يراد به غير ظاهره، فكـل هـذا موجـود العلـم بـه في أول الكلام أو وسطه أو آخره.

والعرب تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة،

(29) انظر: الصواعق المرسلة، لابن القيم (1/ 165 - 169).

(30) الرسالة، للشافعي ص (50).

(31) الاعتصام، للشاطبي (2/ 297).

وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة[32]، وهكذا القرآن الكريم، فمن العام الظاهر - مع بقائه على عمومه - قوله - تعالى -: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا ﴾ (هود: 6) فهذا عام لا خاص فيه، ومن العام المراد به الخصوص قوله - تعالى -: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ ﴾ (آل عمران: ١٧٣) فلا شك أن القائلين نفر من الناس، وكذلك الجامعون، والمجموع لهم، فهذا من باب إطلاق العام المراد به الخاص؛ لوروده في لسان العرب[33].

وأما ما يعرف معناه في سياقه أنه على غير ظاهره فنحو قوله - تعالى -: ﴿ وَكَمۡ قَصَمۡنَا مِن قَرۡيَةٖ كَانَتۡ ظَالِمَةٗ وَأَنشَأۡنَا بَعۡدَهَا قَوۡمًا ءَاخَرِينَ ۝ فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأۡسَنَآ إِذَا هُم مِّنۡهَا يَرۡكُضُونَ ﴾ (الأنبياء: 11 - 12) فالمراد بالقرية: أهلها، دون المنازل والأسواق، حيث لا يتصور من هذه ظلم، ثم إنه قد ذكر إنشاء قوم آخرين، وأنهم يحسون بالبأس الذي لا يقع إلا من الآدميين، وكذا الركض، فاتضح بذلك أن الظاهر غير مراد[34].

ومن أساليب القرآن الكريم أنه قد يوجز في موضوع ما، ويفصل فيه في مكان آخر، كقصة فرعون وموسى، أوجزها في سورة البقرة (49 - 50) ثم فصل فيها، وأطنب في سور أخرى، كالأعراف (103 - 137)، ويونس (75 - 92)، وطه (24 - 82).

وقد يرد النص مطلقاً في موضع، ثم يذكر مقيده منفصلاً عنه في موضع آخر: روى البخاري بسنده عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «لما نزلت ﴿ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾ (الأنعام: ٨٢) قال أصحابه، أي: أصحاب النبي ﷺ: وأينا لم يظلم؟ فنزلت: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾ (لقمان: ١٣)»[35].

فلفظ الظلم إذا أطلق تناول جنس الظلم؛ ولهذا شق ذلك على الصحابة، حتى عرفوا تقييده بالظلم الذي بمعنى الشرك.

وقد يرد النص عامّاً في موضع، ثم يرد مخصصه منفصلاً عنه في موضع آخر، كما في قوله - تعالى -: ﴿ مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞۗ ﴾ (البقرة: ٢٥٤) فنفى عموم الخلة والشفاعة، ثم قال في آية أخرى: ﴿ ٱلۡأَخِلَّآءُ يَوۡمَئِذِۭ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ (الزخرف: ٦٧) فاستثنى المتقين، وقال - تعالى -: ﴿ وَكَم مِّن مَّلَكٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ أَن يَأۡذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرۡضَىٰٓ ﴾ (النجم: ٢٦) فاستثنى الشفاعة بعد

(32) انظر: الرسالة، للشافعي ص (52)، وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، لابن جرير الطبري (1/ 7) وغيرهما.

(33) انظر: الرسالة، للشافعي ص (59 - 60)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (4/ 279 - 280) وغيرهما.

(34) انظر: الرسالة، للشافعي ص (63).

(35) البخاري في «صحيحه» كتاب تفسير القرآن سورة البقرة، باب: ولم يلبسوا إيمانهم بظلم، برقم (4362).

الإذن والرضا.

فيحتاج المفسر لكتاب الله - تعالى - أن يجمع الآيات في الموضوع الواحد، ثم ينظر فيها مجتمعة؛ ليعرف ما قد يكون بينها من محكم ومتشابه، وعام وخاص، ومطلق ومقيد، وناسخ ومنسوخ.

فالسلف يراعون جميع هذه الاعتبارات في تفسيرهم للآية الكريمة، أمّا غيرهم من أهل الأهواء فقد وضعوا لهم معاني محسومة لا يراعون فيها الاعتبارات المتقدمة، مما جعلهم ينقسمون على أنفسهم في حقيقة تأويلهم لبعض الآيات[36].

ثانياً: فإن لم يتيسر فهم الدليل القرآني من القرآن نفسه، طلبه المفسر من سنة النبي ﷺ؛ فإنه البيان للقرآن الكريم، قال - تعالى -: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ (النساء: ١٠٥)، وقال - تعالى -: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ (النحل: ٤٤)، وقال - تعالى -: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ (الحشر: ٧)، وقال ﷺ: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه)[37].

قال ابن تيمية رحمه الله: «والسنة - أيضاً - تنزل عليه بالوحي، كما ينزل القرآن»[38]. وقد ذكر العلماء أن السنة تأتي مفسرة لبعض ما أجمل في الكتاب، مثاله: ذكر الله - تعالى - في القرآن الكريم: أصول الفرائض، كالصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، ثم بينت السنة الأركان والواجبات والمحظورات والمستحبات والمكروهات والهيئات والأوقاف والمقادير والأنصبة على نحو من التفصيل لم يشتمل عليه الكتاب[39].

وتأتي السنة - أيضاً - مخصصة لعموم الكتاب، مثاله قوله - تعالى -: ﴿ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ﴾ (النساء: ١١)، فقصرت السنة الوصية على الثلث، وجعلت الدين قبل الوصايا في الأداء، قال الشافعي رحمه الله: «ولولا السنة، ثم الإجماع، لم يكن ميراث إلا بعد وصية أو دين»[40].

وتأتي السنة - أيضاً - مقيدة لما أطلق في الكتاب، مثل قوله - تعالى -: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ (المائدة: ٣٨) فقيدت السنة اليد باليمنى، والقطع يكون من الرسغ[41].

(36) انظر مثلاً تأويل بعض المتكلمين لصفة اليد الثابتة لله - تعالى - فقد تأولها بعضهم بالقوة، والبعض الآخر بالنعمة، وبعضهم بالقهر والغلبة. انظر: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي ص (220).

(37) أخرجه أحمد في «مسنده» مسند الشاميين، حديث المقدام بن معدي كرب الكندي أبي كريمة، برقم (16866)، وصححه= الألباني في «صحيح الجامع»، برقم (2643).

(38) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (13/ 364).

(39) انظر: السنة، لمحمد بن نصر المروزي ص (30 - 31).

(40) الرسالة، للشافعي ص (65 - 66).

(41) انظر: المسند، للإمام أحمد (10/ 141)، برقم (6657)، والسنن الكبرى، للبيهقي (8/ 271) كتاب السرقة، باب=

ثالثاً: فإن تعذر فهم الدليل القرآني من السنة طلبه المفسر من أقوال الصحابة ﷺ فإنهم أعلم بذلك؛ لما شاهدوه من القرائن والأحوال، واختصوا به من الفهم التام، وسلامة اللسان والعلم الصحيح والعمل الصالح، ولاسيما علماؤهم وكبراؤهم، كالخلفاء الأربعة الراشدين، والأئمة الأعلام، كعبد الله بن مسعود ﷺ الذي قال: «والذي لا إله غيره، ما من كتاب الله سورة إلا أنا أعلم حيث نزلت، وما من آية إلا أنا أعلم فيما أنزلت. ولو أعلم أحداً هو أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لركبت إليه»[42]. ومثله عبد الله بن عباس ﷺ حبر الأمة وترجمان القرآن ببركة دعاء النبي ﷺ: (اللهم علمه الكتاب)[43].

وقد تختلف أقوالهم في التفسير، ومن تدبرها وجدها ترجع إلى معنى واحد تختلف حوله الألفاظ، فهو اختلاف تنوع في الغالب، لا اختلاف تضاد[44].

رابعاً: فإن لم يجد المفسر في أقوال الصحابة ما يعينه على فهم المراد من الدليل فقد رجع كثير من الأئمة إلى أقول التابعين: كمجاهد بن جبر، فقد كان آية في التفسير؛ وهو القائل: «لقد عرضت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات، أقف عند كل آية، أسأله فيم أنزلت؟ وفيم كانت؟»[45]، وكذلك سعيد بن جبير، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح، والحسن البصري، ومسروق بن الأجدع، وسعيد بن المسيب، وقتادة، والضحاك بن مزاحم، وغيرهم من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم، فهم أقرب عهداً بنزول القرآن، وأعرف من غيرهم بلغته وأساليبه، وأكثر حفظاً للسنن والآثار، وهم - أيضاً - من أهل القرون المفضلة المشهود لها بالخير لحديث: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)[46]، وهذه الخيرية تكون في الإيمان والعلم والعمل.

والمقصود في هذا المطلب بيان أن منهج السلف قائمٌ على تعظيم الدليل القرآني، سائر في التعامل معه على منهجٍ علمي مطَّرِدٍ جامعٍ بين تعظيم النص، وإعمال العقل فيما يقدر عليه.

ومن المجانبة للصواب ما فعله بعض مثقفي المسلمين في الوقت الحاضر في طريقة تعاملهم مع القرآن؛ إذ اتخذوا من مشاريع الفكر الغربي معياراً يحاكمون آيات القرآن عليه، فإن وافقته - ولو بتكلف - طاروا فرحًا بذلك، وإلا عدوها من المشكلات، وما من

=السارق يسرق أولاً فتقطع يده اليمنى من مفصل الكف.

(42) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عبد الله بن مسعود وأمه ﷺ، برقم (2463).

(43) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ: «اللهم علمه»، برقم (75).

(44) انظر: شرح مقدمة التفسير، لابن عثيمين ص (28) وما بعدها.

(45) أخرجة الدارمي في «سننه» كتاب الطهارة، باب إتيان النساء في أدبارهن (1/ 257).

(46) تقدم تخريجه.

فريق منهم إلا حاول بكل ما في وسعه من جهد أن يجذب القرآن إلى مذهبه الذي رضيه لنفسه تحت مسمى تلك المناهج.

وقد تنوعت تلك المناهج وأدعياؤها، إلا أن أظهرها يمكن رده إلى منهجين:

أولاهما: المنهج التاريخي أو التاريخاني: وأبرز ما يمثله الاتجاه السياسي في التعامل مع النص.

وثانيهما: المنهج الباطني في التعامل مع النص: وهو ما يسمى أحياناً بالهرمنيوطيقا.

وسوف أستعرض في المبحث التالي المقصود بهذين المنهجين، والطريقة المسلوكة فيهما عرضاً ونقداً.

***

المبحث الثاني

منهج الاتجاهات العقلانية المعاصرة

في التعامل مع الدليل القرآني

تحاول عموم المناهج الحديثة التي تتناول الدليل القرآني الإمساك بزمام المعاصرة، ومحاولة اللحاق بالمنجز الغربي على مستوى النظريات والمناهج النقدية؛ ولذلك تُعد هذه المناهج نسخاً معربة لآخر ما توصلت إليه الآلة النقدية الغربية في مجال نقد النصوص، وهي في تعاملها مع الدليل القرآني لا تتعامل معه من جهة الاعتماد عليه، واستلهام مقاصده، ومن ثم تأسيس تلك النظريات وصياغتها على وفق مقاصده، بل تلجأ إلى الدليل القرآني من باب توظيف آياته، واستغلال وثوقية الجمهور بها؛ لنشر أفكارها، وإخراجها في قالب شرعي يضمن انتشارها، وقبول المجتمع لها.

فظاهرة الاقتراض المنهجي الذي ادعته تلك العقول المستلبة قد أدى إلى تحويل التراث الإسلامي - بعمقه الديني، وتجذره التاريخي، وتنوعه المعرفي - إلى مجرد حقل تجارب، تجرب فيه المناهج المستعارة بتنوعاتها وتناقضاتها، فطائفة اقتنعت بالأصول الاشتراكية، وأخرى اقتنعت بالأصول التاريخية، وثالثة بالأصول الاجتماعية، ورابعة بالأصول اللسانية.

وسوف أورد أظهر تلك المشاريع في المطالب التالية:

المطلب الأول: التفسير السياسي:

يمكن تصوير التفسير السياسي لدى دعاته بأنه قائمٌ على الزعم: بأن الفكر الإسلامي - بجميع أطيافه - كان ينطلق في بناء أصوله المعرفية، ومواقفه العلمية من منطلقات سياسية، لم يراع فيها المنطق الديني أو المعرفي، فالآراء التي قررت فيه، هي - في حقيقتها - كانت أفكاراً سياسية عُبِّرَ عنها بلغة دينية، وكذلك الحال في ظاهرة الفرق المنقسمة في الفكر الإسلامي، هي - في الحقيقة - أحزاب سياسية تتصارع على السياسة، ولكنها غلَّبت الطابع الديني[47].

---

(47) انظر: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي،=

ولاشك أن هذا الموقف لم يكن وليد هذه اللحظة التي نادى أصحاب هذه المناهج بها، بل كان موقفاً مقترضاً عن موقف حركة الإصلاح الديني في أوربا التي نشأت في مطلع القرن السادس عشر، على يد عددٍ من المفكرين، وعلى رأسهم «مارتن لوثر»[48]، وكانت حركة سياسية واجتماعية وثورية، شملت مناطق واسعة من أوربا؛ ذلك أن هذه الحركة صورت مواقف الكنيسة الكاثوليكية - ممثلة بالبابا - بأنها محابية للسلطة، وأن البابا، بدل أن يكون ملاذاً آمناً لعامة الناس، أصبح مشرِّعاً للظلم والاستبداد؛ حيث صور لجمهور الناس أن سلطة الإمبراطور ما هي إلا ظل الله في الأرض، والخروج عليها هو في حقيقته خروجٌ عن طاعة الله، تعالى[49]!.

لقد رأى العقل الأوربي أن ترك دينه - وهو المسيحية المحرفة - والتحول عنه، والاستقلال عن الكنيسة، سوف يتيح له حرية البحث المستقل دون رقابة كهنوتية، ودون وصاية من رجال الدين.

ولذلك حينما استرد العقل الأوربي حريته، كفر بهذا الدين الذي حتَّم عليه الإيمان بعقائد لا يفهمها، وتحوَّل إلى الاتجاه المقابل الذي لا يؤمن إلا بالمادة، ولا يعتقد إلا بالمحسوس، وأصبح لا يرى تفسيراً لحقائق الأشياء - أيًّا كانت تلك الأشياء دينية أم غير ذلك - إلا التفسير المادي[50].

ثم ظهر استعمال التفسير السياسي بكثرةٍ على يد المستشرقين كجولد تسهير، وفان فلوتن، وغيرهما؛ فقد طبقوه في اتهام أئمة الحديث والفقه بأنهم كانوا عملاء للسلطة الحاكمة، وأنهم وضعوا له أحاديث وأحكاماً عقدية وفقهية تتوافق مع رغباتهم، وطبقوه كذلك في تبرير خروقات المبتدعة لما كان عليه المجتمع المسلم بأنها إنما كانت لأجل الثورة على تسلط بني أمية[51].

ثم ظهر هذا النوع من التفسير بوضوح في كتابات عددٍ من المثقفين المسلمين كأحمد أمين، فقد فسر به كثيراً من الأحداث الفكرية في التاريخ الإسلامي، ثم تلقف ذلك التفسير المفكرون العرب بشغفٍ، وعدوه فتحاً كبيراً، وجعله بعضهم معتمده في كثير من تحليلاته التي أجراها على الفكر العربي[52].

=لسلطان العميري ص (33).

(48) ولد مارتن لوثر سنة 1483م في مدينة «إيسلين» في ألمانيا، ودرس في الجامعة، وبتشجيع من والده درس القانون، ثم حصل على الدكتوراه في اللاهوت - أي في الشريعة المسيحية - من جامعة «فيتنبرج» بألمانيا، ثم عمل أستاذاً للفلسفة واللاهوت في مدينة «ويتنبورغ» الألمانية بسكسونيا، ومات سنة 1547م. انظر: الموسوعة الثقافية، لحسين سعيد ص (853).

(49) انظر: تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، لأحمد اللهيب ص (83) وما بعدها.

(50) انظر: موسوعة العقيدة والأديان، لأحمد عجيبة (8/ 106) بتصرف، و«العقلانية»، لجون كوتنغها ص (47) وما بعدها.

(51) انظر: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، لسلطان العميري ص (37).

(52) المصدر السابق ص (37).

يقول عبد الجواد ياسين مدللاً على مدى أهمية التفسير السياسي: «فما من شيء في هذا التاريخ إلا وهو مبصوم بخاتم السياسة: الفكر، والفقه، والاجتماع، والاقتصاد، واللغة، والفن، والجغرافيا، والسيكولوجيا، بل النص الشرعي ذاته»(53).

ويذهب محمد عابد الجابري إلى هذا الرأي من خلال مشروعه الفكري «تكوين العقل العربي» بقوله: «والواقع أن أي تحليل للفكر العربي الإسلامي - سواء كان من منظور بنيوي، أو من منظور تاريخاني - سيظل ناقصاً، وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر، وتحديد مساره ومنعرجاته... ذلك لأن الإسلام التاريخي الواقعي، كان في آن واحد، ديناً ودولة.

وبما أن الفكر الذي كان حاضراً في الصراع الإيديولوجي العام كان فكراً دينياً، أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضاً - ولهذا السبب - في علاقة مباشرة مع السياسة...وما نريد إبرازه من خلال هذه الملاحظات السريعة هو أن الدور المحرك للحياة الثقافية في التاريخ العربي الإسلامي كان السياسة؛ لقد قامت السياسة في الساحة الثقافية العربية بالدور ذاته الذي قام به العلم في الثقافة الأوربية»(54).

(53) السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، لعبد الجواد ياسين ص (168).

(54) تكوين العقل العربي، لمحمد عابد الجابري ص (146).

أما حسن حنفي فقد كرس جهده في محاولة اختزال التراث الإسلامي في فكرة واحدة، وهي أنه: قائمٌ على الصراع بين طائفتين: طائفة السلطة ومن كان يسبح في فلكها، وطائفة المعارضة، حيث يقول: «التراث تراثان: تراث السلطة، وتراث المعارضة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية، والثقافة المضادة. فالثقافة كالمجتمع تتمايز بتمايز السلطة في المجتمع. ولما تكوّن المجتمع من طبقات اجتماعية، وكان الصراع على السلطة فيه طبقاً لصراع الطبقات، أفرزت كل طبقة - أي: كل سلطة - تراثها وثقافتها...التراث نتاج اجتماعي لا يسبق وجود المجتمع، وليد الصراع الاجتماعي والسياسي، وليس سابقاً عليه»(55).

والعجيب أن حسن حنفي عندما اختزل التراث الإسلامي بهذه الفكرة شرع في تصنيف الفرق الإسلامية إلى حزب مُوالٍ للسلطة يمثله أهل السنة والجماعة على مر العصور، وحزب المعارضة تمثله الفرق المخالفة لأهل السنة، كالخوارج، والمعتزلة، والرافضة... إلخ، في تسطيحٍ عجيبٍ لميراث أمةٍ بأكملها، حيث يقول: «تراث السلطة هو: تراث أهل السنة والجماعة، أهل الاستقامة، أهل الرواية والحديث، أمة الإسلام، في حين أن تراث المعارضة هو تراث الشيعة والخوارج والمعتزلة»(56).

(55) هموم الفكر والوطن، لحسن حنفي (1/ 361).

(56) المصدر السابق (1/ 361).

وينظر أركون إلى الوحي والحقائق الإسلامية الغيبية والأصول التشريعية نظرة دونية منفلتة عن مشاعر الاحترام والتقدير التي يحملها المسلم بداهة لكل ما يمس دينه ومعتقده. من ذلك - على سبيل المثال - قوله: «إن الفكر الإسلامي لا يمكنه أن يتهرب طويلاً، إن فعل الإيمان «الأرثوذوكسي» الأصيل الذي يصلح دوماً؛ يقوم على التأكيد بأن الدين يرتكز على الوحي الذي أنزله الله على الناس بواسطة الأنبياء، وبالتالي فإن الدين فوق المجتمع، ولكن الواقع العلمي الحديث ينزع إلى فرض الفكرة بأن الدين كله في المجتمع ومن المجتمع. الله بذاته بحاجة إلى شهادة الإنسان له»[57]، نعوذ بالله - تعالى - من هذه الجرأة!

ومن ذلك: اعتقاده بأنه؛ لكي نفهم ما سماه «بالحادث القرآني»[58] وآثاره على الفكر العربي الإسلامي، لابد -في نظره - من تحقيق «التاريخ الانتقادي للقرآن الكريم»، والذي -كما يقول - ليس «سوى إعادة بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص التي نزلت على محمد باسم التنزيل والوحي»[59].

ويقصد بذلك إخضاع جميع الآيات القرآنية للدراسات السياسية والاجتماعية والتاريخية والألسنية حتى يصل القارئ -في نظره - إلى الفهم الصحيح لمضمون الآية[60].

ولكي يبرهن على نظريته، زعم أن القرآن لم يصلنا بسند مقطوع الصحة؛ لأن القرآن -كما يقول- لم يكتب كله في حياة الرسول ﷺ بل كتب بعض الآيات، ثم استكمل العمل في كتابته فيما بعد[61]. وهذه من المغالطات التي يسوقها أركون بكل سهولة، ويخلط فيها بين قضية الجمع وقضية الكتابة، ويزعم أن الظروف السياسية هي التي جعلت المسلمين يحافظون على قرآن واحد فقط، ويتركون ما عداه [62].

بل يصف تحديد الإمام الشافعي في كتابه «الرسالة» لمصادر التشريع الإسلامي بأنها: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، بأنه: «الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي»[63].

ويرى نصر حامد أبوزيد أن التراث الإسلامي يعاني من التداخل بين الفكر والسياسية، وأن السياسة لعبت دوراً كبيراً في صياغة التوجهات الدينية والاجتماعية، ويدلل على ذلك بحادثة السقيفة، وما

(57) الإسلام الأمس والغد، لمحمد أركون ص (121 - 122).

(58) أي الظاهرة القرآنية.

(59) الفكر العربي، لأركون ص (30).

(60) انظر كلاً من: الفكر العربي، لأركون ص (76)، وتاريخية الفكر الإسلامي، لأركون ص (75).

(61) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، لأركون ص (85 - 86).

(62) انظر: المصدر السابق ص (86).

(63) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، لأركون ص (297).

جرى فيها من أحداث كان العامل الفاعل فيها - بزعمه - التوجه السياسي على قصر الخلافة على فئة قليلة من قريش.

ثم يمضي في تعداد المواقف التي يزعم أن منشأها ومنتهاها لا يعدو أن يكون سياسياً، كحادثة حروب الردة، واغتيال الخليفة عثمان ﷺ، والشجار الذي وقع بين الصحابة ﷺ بعد ذلك[64]. في تصويرٍ ضعيفٍ يخلو من الموضوعية والأمانة.

وقد كان محمد سعيد العشماوي أشد إيغالا في هذا التفسير، فقد زعم أن الأمة بعد نبيها ﷺ - وعلى رأسها الخلفاء الأربعة - قد سيسوا الدين، وجعلوه تبعاً لمآربهم وأطماعهم السياسية، ولم يسلم من ذلك أحدٌ إلى يومنا هذا!

فقد زعم أن أبابكرٍ الصديق ﷺ اغتصب حقوق النبي ﷺ عندما طلب من المرتدين أداء الزكاة - التي يسميها العشماوي الإتاوة أو الجزية!! -؛ لأن طلب الزكاة من المسلمين - في زعم العشماوي - خاص بالنبي ﷺ مقابل صلاته عليهم![65].

وقد لمز وتهجم العشماوي - لأجل هذا - على أبي بكر ﷺ متهماً إياه بالديكتاتورية والتسلط ...الخ قائلاً: «وقد سوَّغ تصرف الخليفة الأول أبي بكر الصديق لكل خليفة وأي حاكم أن يستقل بتفسيره الخاص لآيات القرآن، ثم يفرضه بالقوة والعنف على المؤمنين، ويجعل من رأيه الشخصي حُكْماً دينياً، ومن فهمه الفردي أمراً شرعياً... لقد قنن الخليفة الأول بحروب الصدقة إشهار سيوف المسلمين على المسلمين»[66].

ولم يقتصر العشماوي على الطعن في أبي بكر ﷺ بل تعداه إلى الطعن في عثمان، وعلي ﷺ، حيث قال: «ولم يقتصر الفساد - يقصد تسييس الدين - على عهد عثمان وعلى الأمويين وحدهم، بل حدث كذلك في عهد علي بن أبي طالب»[67].

ثم أتى بالنتيجة الحتمية في نظره، وهي: الزعم بأن الصحابة ﷺ كان هدفهم الملك والرياسة[68].

إذاً، مبايعة عموم الصحابة للنبي ﷺ في مكة مع ضعفه وقلة ذات اليد في العهد المكي، وهجرتهم إلى المدينة، ومن قبلها الحبشة، وترك أوطانهم وأموالهم وأهليهم، وانخراطهم في المعارك نصرة لله - تعالى - ولنبيه ﷺ كل تلك الأعمال لم تكن شافعة لهم في نظر محمد العشماوي، بل الدافع لها ابتداءً وانتهاءً المصلحة السياسية؟!

---

(64) انظر: السلطة والنص والحقيقة، لنصر أبو زيد ص (56) وما بعدها، والخطاب والتأويل، لنصر أبو زيد ص (131) وما بعدها.

(65) انظر: الخلافة الإسلامية، لمحمد العشماوي ص (106 - 107).

(66) المصدر السابق ص (107 - 108).

(67) المصدر السابق ص (113 - 119).

(68) المصدر السابق ص (121).

ولو أردت سرد الأمثلة لطالت القائمة، لكن ما تقدم غيضٌ من فيض.

*** مناقشة أصحاب هذا المنهج:**

لمعرفة عمق أي مفكرٍ وفكرته، يجب على الباحث أن يتجاوز تنظيراته وافتراضاته؛ ليبحث عن مدى مصداقيتها من جهة، وواقعيتها من جهة أخرى؛ فهذا الميزان يجعل الباحث لا تخدعه حداثة العبارات أو رشاقة المصطلحات، بقدر ما يهتم بما تتضمنه من حقائق ومضامين صحيحة. ومن خلال القراءة في كتب أرباب هذه المناهج، لحظت عدة أمور:

1 - الضعف العلمي، والتخبط الاستدلالي عند بعض رموزهم؛ ذلك أنك تجدهم في معرض الانتصار لأفكارهم يحاولون استجداء المواقف، وتكلف تفسيرها، بل وتحوير بعضها بإحلال شخصيات مكان غيرها، وإيقاع زمانٍ مكان آخر، والقفز إلى النتائج المحسومة بلا مقدمات صحيحة! وحتى لا يكون الكلام مجرد تهويل أورد بعض الأمثلة لكبار باحثيهم؛ لنقف على مدى الأصالة العلمية والموضوعية البحثية:

- يقول نصر حامد أبو زيد - في معرض تدليله على مدى تسييس الدين من قبل الفقهاء، وضرب المثل بإمامهم الإمام الشافعي -: «الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختاراً راضياً»[69]، ولشدة ضغط المرض السياسي خفي عليه معرفة مولد الشافعي الذي يعرفه الجميع، وهو «سنة 150هـ»[70]؛ أي: بعد زوال الدولة الأموية بثماني عشرة سنة!

- والدكتور محمد عابد الجابري يفسر الظاهرية التي كان عليها «ابن حزم» بأنها موقف سياسي؛ اتخذه ابن حزم؛ لأجل أن الدولة الأموية بالأندلس تحتاج لمشروع يناهض المشروع الثقافي لخصميها «العباسي» و«العبيدي» فجاءت بابن حزم: «لينطق باسمها، ويحمل مشروعها الثقافي»[71]، وقد أعماه التفسير السياسي عن إدراك الحقيقة التاريخية الواضحة من أن الدولة الأموية بالأندلس قامت سنة «138هـ»[72]، أي: قبل مولد ابن حزم بما يقارب قرنين ونصفا من الزمان؛ فإنه ولد سنة «384هـ»، وسقطت الدولة سنة «422هـ»، وابن حزم ما يزال في ريعان شبابه، ومن المعلوم أن ابن حزمٍ تأخر اشتغاله بالعلم الشرعي إلى سن السادسة والعشرين[73]، وقد توفي سنة «456هـ»[74].

- ويبلغ الانتصار لهذا المشروع ذروته عند عبد

(69) الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية، لنصر أبو زيد= ص (16).

(70) انظر: تاريخ دمشق، لابن عساكر (51/ 267 - 323)، ومناقب الشافعي، للبيهقي ص (55) وغيرهما.

(71) انظر: تكوين العقل العربي، لمحمد عابد الجابري ص (309).

(72) انظر: الكامل في التاريخ، لابن الأثير (5/ 75).

(73) انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (18/ 199).

(74) انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (18/ 184 - 212).

الجـواد ياسـين، حيـث زعـم أن كعـب الأحبـار يـروي الأخبار تملُّقاً لعبد الملك بن مروان[75]!، مـع أن كعبـاً قـد توفي عام «34هـ»[76] قبل أن يتولى عبد الملك الخلافـة بـما يزيد على ثلاثين سنة [77]، وهي فضيحة يستحي منهـا أي باحث لم يبتل بمرض التفسير السياسي.

2 - التأثر الكبير بالمستشرقين، وترديد ما يقولونه دون بحـثٍ وتمحـيص، ومـن المفارقـات العجيبـة أن معظمهـم يكـرس في مؤلفاتـه ومقالاتـه الـدعوة إلى الاستقلال العلمي، وعدم التبعية المقيتـة[78]!، ومـع هـذا فإنه يكرر على أسماعنا صباح مساء بأنـه لا توجـد قـراءة بريئة، وأن أي قراءة للنص لا بد أن تستر وراءها بواعث وغايات تمنع الحيادية[79].

وعند التطبيق نلحـظ التـأثر الكبـير برؤيـة أهـل الاستشراق، فقـد تنـاول كثـيرٌ مـن المستـشرقين القـرآن الكريم بدراساتٍ متخصصة في تاريخه وتدوينه ومختلـف علومه وأحكامه وأساليبه وتشريعاته، وبدراسات عامَّـة يأتي الحديث فيها عن القرآن الكريم في سياق تـاريخي أو سياسي.

ومهما يكن الأمر، فإن القرآن الكريم كان مركـزاً جوهرياً لكثير من الدراسات الاستشراقية التي زعمـت أن القرآن ما هو إلا نصوص جمعها محمـد ﷺ مـن هنـا وهناك، وقد تأثر بصياغتها بالحالة الـسياسية والتاريخيـة التي كانت تحيط به[80].

وقد تأثر بهذه الدعاوى عددٌ من مفكري العرب: كعبد الله العروي[81]، ومحمد أركون[82] وغيرهما.

ويعد محمد أركـون مـن أشـهر مـن تـأثر بنظـرة المستشرقين - ولمنهجه أثر في بعـض البـاحثين -؛ حيـث زعم أن كتابات المستشرقين ساعدت بشكل علمي عـلى تقـدم الدراسـات القرآنيـة، وتقـدم معرفتنـا العلميـة بالقرآن[83].

(75) انظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين ص (274).

(76) انظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد (7/ 309).

(77) للاستزادة من الأمثلة راجع: معركـة الـنص، لفهـد العجـلان ص (64) وما بعدها، والعقل العربي المسكوت عنه واللامفكر فيه، لمحمد الصوياني ص (152) وما بعـدها، ومقـال المهزلـة الأركونية في المسألة القرآنية، لإبـراهيم عـوض، موقـع ديـوان العرب ـ عدد كانون الثاني 2005م.

(78) انظـر: الفكـر الإسـلامي قـراءة علميـة، لمحمـد أركـون ص (155)، ومفهوم النص، لنصر أبوزيد ص (23).

(79) انظـر: مـن فيـصل التفرقـة إلى فـصل المقـال، لمحمـد أركـون ص (14)، ومفهوم النص، لنصر أبوزيد ص (205).

(80) انظر: الاستشراق بين الموضوعية والافتعال، لقاسم السامرائي ص (22 - 23)، التبشير والاستعمار، لعمرو فـروخ ص (7)، وأجنحة المكر، لحبنكة ص (147).

(81) انظر: العرب والفكر التاريخي، لعبد الله العـروي ص (206 - 207).

(82) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، لمحمد أركون ص (212) وما بعدها.

(83) انظر: الفكر الأصولي، لأركون ص (39).

ومن أهم وأشهر كتبه التي تعرَّض فيها لهذه النظرية كتاب «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، حيث تحدث فيه عن الأثر السياسي الذي يدرس في ضوئه ثبوت القرآن وسيادته، ويزعم فيه أن سلطة القرآن إنما جاءت من الدولة الأموية التي جعلته مصدر السلطة العليا لتثبيت عرشها، فيقول: «إنه عائدٌ إلى الدولة الرسمية التي وضعته منذ الأمويين بمنأى عن كل دراسة نقدية؛ لأنها أرادت أن تجعل منه مصدراً للسيادة العليا، والمشروعية المثلى التي لا تناقش، لقد فرضت هذه الوظيفة السياسية للقرآن نفسها منذ أن تم تشكيل المصحف»[84].

3 - التعميم التعسفي على تراث أمة بأكمله؛ فعندما يقع أحدهم على واقعة فريدة من تخاذل من اشتغل بالعلم، أو محاباته لسلطة سياسية معينة في عصره يأخذه الحماس والانتصار لهذه النظرية إلى تعميم الحكم على سائر المواقف، وافتراض أن ثمة صفقات خفية بين رموز التراث والسلطة السياسية في كل عصر!

فالفقهاء في نظر محمد سعيد العشماوي: «كانوا فيما يفعلون يضعون أعينهم في قول أو همس أو صمت على الخلافة الجائرة، فلا يصدر عنهم إلا ما يوافق الخليفة وما يرضي السلطان»[85]، ويقول - أيضاً -: «ولإعطاء الخلفاء تأييداً دينياً لسياستهم الخارجية، قام الفقهاء بقسمة العالم إلى دارين: دار إسلام، ودار الحرب»[86].

فهل هذا المنطق يصدر من باحثٍ موضوعي؟! أم أنها أحكامٌ جائرة، ومحاكم تفتيش فكرية؟!

فأين هؤلاء من سير العلماء الأفذاذ الذين قاموا بمخالفة إرادة السلطة السياسية لما شعروا بخطرها على الدين كأمثال: الإمام أحمد في فتنة خلق القرآن، حتى إنه عرض على السيف مراراً، وأغري بالدنيا تكراراً، ولم يزده ذلك إلا تمسكاً بموقفه صيانةً للدين من التحريف والتبديل؟![87].

وموقف الإمام سعيد بن جبير في إعلانه الخروج على بطش الحجاج مع ابن الأشعث رغبةً منه في صد الحجاج عن ظلمه وجوره الذي عمَّ وقته، فكلفه حياته[88].

كل هذه المواقف وغيرها كثير ليس لها خانة في قاموس الموضوعية لدى أصحاب هذه المناهج.

4 - التهويل العلمي، والإغراق في استخدام مصطلحات غربية، ومناهج متعددة، واشتراط محددات كثيرة للتعامل مع النص الشرعي عموماً، والدليل القرآني

(84) الفكر الإسلامي قراءة علمية، لمحمد أركون ص (84).

(85) الإسلام السياسي، لمحمد العشماوي ص (89).

(86) المصدر السابق ص (87).

(87) انظر: سيرة الإمام أحمد، لابنه صالح بن أحمد بن حنبل ص (49) وما بعدها، والبداية والنهاية، لابن كثير (10/ 332).

(88) انظر: البداية والنهاية، لابن كثير (9/ 133).

على وجه الخصوص، توهم السامع أن بينه وبين فهم الآية مسافة سنة ضوئية؛ كل هذا حتى يستلم أصحاب هذه المشاريع قارئاً منهكاً ينظر إلى أصحاب هذه المشاريع نظرة إجلالٍ وإكبار؛ لما حووه من علومٍ ومعارف شتى.

فمثلاً محمد عابد الجابري يصف القراءة الجديدة بأنها قائمة على القطيعة الإيبيستيمولجية[89] قطيعة قوامها تدشين زمن ثقافي جديد على أسس جديدة.

فحسب هذه الرؤية يرى الجابري أنه يجب: «على الفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية والليبرالية في تراثه، ويوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه، اتجاه محاربة الإقطاعية والعقلانية والتواكلية، وتشييد مدينة العقل والعدل مدينة العرب المحررة، وفي إطار الاستعادة والاستيعاب للجوانب العقلانية في تراثنا يجب توظيف مكتسبات الفكر الإنساني الحديث والمعاصر - بجميع تخصصاتها -، وبعبارة أخرى: أن هذه المكتسبات ستظل أجنبية عنا ما لم نوظفها في قضايانا توظيفا علمياً أصيلاً.

ومثل هذا التوظيف يتطلب أولاً - وقبل كل شيء - تأسيسها داخل فكرنا، وذلك بربطها بالجوانب المماثلة لها أو القريبة منها في تراثنا، وهنا - كما في جميع المجالات - يجب التسلح بالرؤية التاريخية الواعية، سواء إزاء تراثنا أو تراث غيرنا، فالمفاهيم التي نستعيدها من تراثنا، أو نقتبسها من الفكر الأوربي الحديث والمعاصر، يجب أن نخضعها لعملية تبيئة جديدة، وذلك بالتعامل معها في تاريخيتها ونسبيتها مع الانتباه إلى المقاصد المتوخاة منها، وكيفية التبرير الإجرائي؛ لإدخالها في الوعي العام»[90].

لكن، هل طبق محمد عابد الجابري هذه الاشتراطات في مسلكه البحثي؟ أم أنها مجرد أحجيات ما تلبث إلا ويتكشف زيفها لملقيها قبل متلقيها!

من الملاحظ أن الجابري قد أخلَّ بأدنى درجات البحث العلمي، وهي التوثيق، فضلاً عن أعلاها، وهي التحليل والاستنباط؛ ومثال ذلك: أنه ذكر أخباراً خطيرة عن علاقة المتكلم هشام بن الحكم بجعفر الصادق، دون أن يقوم بتوثيقها[91].

و أما الأحاديث فقد عانت الكثير مع منهجية الجابري؛ فتارة يستخرجها من كتاب «الملل والنحل»

(89) الإبستمولوجيا: كلمة «معرفي» - في الخطاب الفلسفي العربي - هي عادةً ترجمة لكلمة «إبستمولوجيا»، وهي كلمة مشتقة من كلمتين يونانيتين «إبستيم» بمعنى «معرفة» أو «علم» و«لوجوس» بمعنى «دراسة» أو «نظرية». والإبستمولوجيا هي علم دراسة القضايا المعرفية، إما عن العالم الخارجي (المادي) أو عن العالم الداخلي (الإنساني)، وهو علم يدرس (بشكل نقدي) المبادئ والفرضيات والنتائج العلمية بهدف بيان أصلها وحدودها ومدى شموليتها وقيمتها الموضوعية ومناهجها وصحتها. انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (1/ 33).

(90) في نقد الحاجة إلى الإصلاح، لمحمد عابد الجابري ص (115).

(91) انظر: بنية العقل العربي، لمحمد عابد الجابري ص (326).

للشهرستاني[92]، وتارة أخرى يحيلها إلى أحد كتب الصحاح، ولا تعثر لها على أثرٍ، لا في الصحاح، ولا في غيرها!، كما صنع في حديث عبد الله بن عباس ﵄ قال: «ما سأل أبو سفيان - بعدما أسلم - رسول الله ﷺ شيئاً إلا قال: نعم»، ثم خرّج الجابري الحديث في الهامش بقوله: رواه مسلم في صحيحه، ذكره أحمد أمين: ضحى الإسلام[93]؟!

وهذه الطريقة في التوثيق ليست علمية، فكان الأولى به أن يعود إلى المصادر الحديثية ليأخذ الحديث، ولا يرجع إلى مرجع تاريخي غير متخصص في الحديث ألفه المؤرخ الأديب أحمد أمين!.

و قد بحثت عن هذا الحديث في صحيح مسلم، وفي باقي المصادر الحديثية الأخرى، وفي كتب التاريخ، والجرح والتعديل، فلم أعثر له على أثر.

وقد اعتمد على كتاب «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة، وهو كتابٌ لا تثبت صحة نسبته إليه، وأَسَّسَّ عليه قضايا ومواقف خطيرة خاصة في حادثة تولي أبي بكرٍ للخلافة، وحادثة مقتل عثمان، وما شجر بين الصحابة، زاعماً بأن ما حدث ماهو إلا لغرضٍ سياسي[94]، علماً بأن الجابري قد ذكر أن الشكوك تحوم حول هذا الكتاب، لكنه مع ذلك اعتمد عليه اعتماداً أساسياً، فأخذ برواياته، وبنى عليها أفكاره، وهذا خطأ منهجي كبير في الكتابة العلمية[95].

والأدلة على عدم صحة نسبة هذا الكتاب لابن قتيبة كثيرة. منها:

1 - أن الذين ترجموا لابن قتيبة لم يذكروا هذا الكتاب بين ما ذكروه له، إلا القاضي أبا عبدالله التوزي المعروف بابن الشباط، فقد نقل عنه في الفصل الثاني من الباب الرابع والثلاثين من كتابه «صلة السمط».

2 - أن الكتاب يذكر أن مؤلفه كان بدمشق. وابن قتيبة لم يخرج من بغداد إلا إلى دينور.

3 - أن الكتاب يروي عن أبي ليلى، وأبو ليلى كان قاضياً بالكوفة سنة «148هـ» أي قبل مولد ابن قتيبة بخمس وستين سنة.

4 - أن المؤلف نقل خبر فتح الأندلس عن امرأة شهدته، وفتح الأندلس كان قبل مولد ابن قتيبة بنحو مائة وعشرين سنة.

5 - أن مؤلف الكتاب يذكر فتح موسى بن نصير

---

(92) المصدر السابق ص (319) حيث أورد حديث (من الذي يُبايعني على ماله؟) والحديث لا يثبت؛ لعدم تخريجه في كتب السنة، وعدم ورود إسنادٍ له، وهل يعرف صحة الحديث من عدمه إلا بسنده؟!

(93) انظر: العقل السياسي العربي، لمحمد عابد الجابري ص (111).

(94) انظر: تكوين العقل العربي، لمحمد عابد الجابري ص (105) وما بعدها.

(95) المصدر السابق ص (105).

لمراكش، مع أن هذه المدينة شيدها يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين سنة «455هـ» وابن قتيبة توفي سنة «276هـ».

6 - أن هذا الكتاب مشحون بالخطأ والتزوير؛ ففيه أبو العباس والسفاح شخصيتان مختلفتان، وهارون الرشيد هو الخلف المباشر للمهدي، وأن الرشيد أسند ولاية العهد للمأمون، وهذه الأخطاء يتجنبها صغار المؤرخين، فضلاً عمن هو مثل ابن قتيبة[96].

وأما محمد أركون فقد أسرف في استخدام المصطلحات العلمية إلى درجة التخمة، حتى أضحى هذا الأسلوب لديه من أظهر سماته، يقول مثلاً في كتاب «تاريخ الفكر» في معرض حديثه عن المنهجية الجديدة للبحث العلمي: «إن الأسطورة، والميثولوجيا، والطقس الشعائري، والرأس مال الرمزي، والعلامة اللغوية والبُنى الأولية للدلالة، والمعنى والمجاز، وإنتاج المعنى وفق السرد القصصي، والتاريخية والوعي واللاوعي، والمخيال الاجتماعي، والتصور، ونظام الإيمان واللاإيمان، كل ذلك يُمثل مصطلحات يُعاد بلورتها وتجديدها، دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر»[97].

ومن المبالغات كثرة ترديده بأنه يستخدم مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، في مؤلفاته، كالمنهج السيميائي الدلالي، والمنهج التحليلي التفكيكي، ومنهج التاريخية[98].

وعندما نستدعي بعض الأمثلة نجدها صارخة في القول ليس على المخلوق، بل على الخالق - جل شأنه - بلا علم، ولا أدنى موضوعية بحثية، كقوله في تفسير قوله - تعالى -: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الفاتحة: ٢)، قال: المراد به رب القبائل[99].

علماً بأن هذا القول لم يُسْبَقْ إليه عند أحدٍ من علماء التفسير، بل القرآن يَرُدُّهُ كما في قوله - تعالى -: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢٣ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾ (الشعراء: ٢٣ - ٢٤).

(96) انظر: كتاب الإمامة والسياسة في ميزان التحقيق العلمي، لعبد الله عسيلان، ساق فيها اثني عشر دليلاً على بطلان نسبة هذا الكتاب لابن قتيبة، وقد جزم بوضع الكتاب على ابن قتيبة غير واحد من الباحثين، من أشهرهم:
1 - محب الدين الخطيب في مقدمة كتاب ابن قتيبة الميسر والقداح ص (26 - 27).
2 - ثروت عكاشة في مقدمة كتاب ابن قتيبة المعارف ص (56).
3 - عبد الحميد عويس في كتابه بنو أمية بين الضربات الخارجية والانهيار الداخلي ص (9 - 10).
4 - سيد إسماعيل الكاشف في كتابه مصادر التاريخ الإسلامي ص (33).

(97) تاريخ الفكر، لمحمد أركون ص (23).

(98) انظر مثلاً: الفكر الإسلامي، لأركون ص (87) وما بعدها، وص (94) وما بعدها. والفكر الأصولي، لأركون ص (48).

(99) انظر: الفكر الأصولي، لأركون ص (138).

ويقول - في شأن جمع القرآن مشككاً -: «جمع القرآن قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان»[100]، هكذا يلقي بالكلام جزافاً دون أدنى حجة، فأضحى قول الله - تعالى -: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) لا عبرة له في نظره؛ لأن تدوينه قد تم في مناخٍ سياسي ملتهب؟!

المطلب الثاني: التفسير الباطني «الهرمنيوطيقا»[101]:

لم يكن التفسير لدى السلف الصالح يشكل قضية نزاع كبرى؛ ذلك أن الآية ما إن تستقر في أسماعهم حتى يعلموا المراد منها، إما بدلالة اللغة والفهم العربي السليم، أو بما يفسرها به النبي ﷺ في بعض المواطن، ولم يظهر فيهم التأويل، ولم يُذْكَر عن أحد منهم خلافٌ في ذلك، فإن وقع بينهم اختلاف في الرأي فهو عرضيٌّ سرعان ما يحسم بالاتفاق ورجوع المخالف إلى الصواب متى ظهر له[102].

مضى الرعيل الأول في ضوء ذلك النور، ولم تطفئه عواصف الأهواء، ولم تلتبس به ظُلَمُ الآراء، إلى أن نبغت نوابغ الأهواء، وأصغوا إلى البدع، وذلك بعد مقتل ذي النورين عثمان رضي الله عنه فانشقت العصا، وتفرقت الجماعة، واختلفت الآراء، وظهر في المسلمين الانحراف والابتداع[103].

وكان من أظهر البدع التي ظهرت بعد حادثة الافتراق بين المسلمين التأويل المنحرف لفهم دلالة الأدلة الشرعية التي لم ينازع فيها أحد من السلف، وأقبل أهل الأهواء في التعامل مع هذه البدعة بين مقلٍّ ومكثر، حتى ظهرت طوائف جعلت من التأويل الباطني للنصوص قوام مذهبها، فغلبت عليهم تسميتهم بـ«الباطنية»، يقول أبو حامد الغزالي معرفاً بتلك الفرقة: «أما الباطنية فإنما لقبوا بها؛ لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جليّة، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة»[104].

---

(100) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، لأركون ص (85).

(101) الهرمينوطيقا: هي مشتقة من الكلمة اليونانية [Hermeneuin] بمعني يُفسِّر، أو يوضِّح - من علم اللاهوت - حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة - التي هي هنا الكتاب المقدس - والقضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصًا تاريخيًا، أم نصًا دينيًا. من علماء الهرمنيوطيقا المفكر الألماني شلير ماخر، وويلهلم ديلش، ومارتن هيدجر، وجادامر. انظر: من النص إلى الفعل، لبول ريكور ص (85)، نقلاً عن العلمانيون والقرآن، لأحمد الطعان ص (675).

(102) للاستزادة انظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام (6/ 394)، وإعلام الموقعين، لابن القيم (2/ 91).

(103) انظر: الاعتصام، للشاطبي (1/ 22)، ومجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية (13/ 31).

(104) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي ص (11).

وبشيء من التفصيل يقول د. عبد الرحمن بدوي: «الباطنية لقب عام مشترك تندرج تحته مذاهب وطوائف عديدة، الصفة المشتركة بينها هي تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلاً يذهب مذاهب شتى، وقد يصل التباين بينها حد التناقض الخالص؛ فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكتوبة، وأن الطقوس والشعائر، بل والأحكام العملية، هي الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق»(105).

وقد شنَّع علماء السلف على أصحاب هذه المذاهب الباطلة، وصنفوا المؤلفات العديدة التي تفند دعواهم، وترد على شبههم على مر العصور، وكان من أبرز من فند مقولاتهم، ورد على دعاواهم أبوحامد الغزالي(106)، وشيخ الإسلام ابن تيمية(107)، رحمهما الله تعالى.

وفي العصور المتأخرة أخذت الفكرة الباطنية تظهر من جديد في الساحة الإسلامية، متأثرة تأثراً كبيراً بالحركات المعرفية الغربية، ولكنها هذه المرة تتبدى في ثوب مختلف، وتشكُّل مغاير، وأضحت تتسمى بأسماء جديدة: كالتنوير، والتجديد، والحداثة، والتأويل.

وتتحدد معالم الباطنية الجديدة - بشكل ظاهر - في المدرسة العقلانية المعاصرة - الحداثية العربية(108) - فقد تبنَّت هذه المدرسة حقيقة النظرية الباطنية، وامتثلت روحها بكل وضوح؛ فقد جعلت الرؤية الباطنية أصلاً من أصولها، ومنطلقاً من منطلقاتها المعرفية، ورتبت عليها النتائج نفسها التي ترتبت على الباطنية القديمة، فلا يكاد القارئ يجد فرقاً بين التشكُّلين في حقيقة التأويل الباطني(109).

والمستقرئ للمنتَج الحداثي لا تنقصه المؤشرات ولا الدلائل الدالة على الارتباط الوثيق بين المدرستين، وعلى التداخل المنهجي بينهما، وحتى لا يكون الكلام مجرد

(105) مذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمن بدوي ص (7).

(106) في كتابه فضائح الباطنية.

(107) في الرد على المنطقيين ص (444)، والصفدية (1/ 237) وغيرهما.

(108) الحداثة: مذهب فكري أدبي علماني، بني على أفكار وعقائد غربية خالصة: مثل الماركسية، والوجودية، والفرويدية، والداروينية، وأفاد من المذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته مثل السريالية والرمزية... وغيرها.
وتهدف الحداثة إلى إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية؛ بحجة أنها قديمة وموروثة؛ لتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي (2/ 867).

(109) مقال بعنوان الاتجاه الباطني في تشكله الجديد، لسلطان العميري، نُشر في مجلة البيان، عدد رقم (296).

دعوى خاليةٍ مما يدل على صدقها، يمكننا أن نستعرض النظرية الحداثية في منهجية فهم الدليل القرآني.

فالدليل القرآني عند محمد أركون: «نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه، أو يستنفذه بشكل نهائي»[110]، والقرآن عنده «عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر»[111].

ويحاول طيب تيزيني أن يقنع المسلمين بأن القرآن: «ليس إلا علامات لا تحيل بالضرورة إلى شيء، وإنما تدل - غالباً - على الصورة التي يتلقَّاها الوعي عن الشيء»[112].

وينتهي حسن حنفي إلى أن الدليل القرآني يختلف معناه وتأويله بحسب اختلاف العصور؛ «لأن النص قالب بلا مضمون»[113]. يمتلئ بحسب الظروف المحيطة به.

وأما نصر حامد أبو زيد فإنه حاول بكل ما أوتي من قوة أن يفرغ الدليل القرآني من كل معنى ثابت، ومن كل دلالة ثابتة؛ ليتوصل إلى أنه مجرد قالب مفرغ من المحتوى، وينتهي إلى أن الرسول ﷺ نفسه لا يستطيع أن يصل إلى تحديد معنى الدليل القرآني، حيث يقول: «إن فهم النبي ﷺ للنص يمثل أُولَى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية على فرض وجود مثل هذه الدلالة»[114].

ويعبر علي حرب عن حقيقة النظرة الباطنية الجديدة بأوضح عبارة، وأظهر دلالة تكشف عن حجم التطابق بين الباطنيتين فيقول: «ذو اللب لا يقف عند الظاهر المنطوق به، بل يقلب الغائر والمضمور والمستتر؛ أي: يطلب معنى المعنى، ومعنى المعنى ليس سوى الظاهر والسطح والشكل الدال، وقد حجب نفسه، وتحوَّل إلى عمق لا مرئي أو محتوى أو باطن»[115]، «ومهمة القارئ الناقد أن لا يُؤخَذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص؛ لكي يقرأ ما لا يقوله»[116].

ويقول: «القرآن نص لا يمكن لأي تفسير أو مذهب أن يستنفذه أو يغلقه، فلكلٍّ تصوره وفهمه، ومن ثَمَّ لكلٍّ مذهبه وإسلامه»[117].

ونتيجة للباطنية الجديدة لا توجد عناصر جوهرية ثابتة للنصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص[118]، وليس

(110) تاريخية الفكر الإسلامي، لأركون ص (145).

(111) المصدر السابق ص (139).

(112) النص القرآني، لطيب تيزيني ص (375).

(113) اليسار الإسلامي، لحسن حنفي (2/ 395).

(114) نقد الخطاب الديني، لنصر حامد ص (93).

(115) نقد النص، لعلي حرب ص (24).

(116) المصدر السابق ص (22)، وانظر: نقد الحقيقة، لعلي حرب ص (49).

(117) نقد الحقيقة، لعلي حرب ص (83).

(118) انظر: نقد الخطاب الديني، لنصر حامد أبو زيد ص (118).

للألفاظ أي دلالة ذاتية(119)، فالنص لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي(120).

ويرون أن القراءة لا تخرج من مأزقها إلا إذا توقفنا عن النظر إلى النص بوصفه أُحادي المعنى، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص؛ لأن أحادية المعنى خداع على المستوى المعرفي، وأحادية المعنى تعني - حقاً - إمبريالية النص؛ ولذلك فالنص الذي ينص على الحقيقة ينتهي بانتهائها، ولكن النص لا يقول الحقيقة(121).

إن النص صورة بلا مضمون، وروح بلا جسد، والقراءة هي التي تعطيه المعنى؛ لأنه عمل إنساني خالص منذ تدوينه الأول حتى قراءته الأخيرة، ولا يحتوي على معنى موضوعي، والقراءة هي التي تحيله إلى معنى. النص عمل إيديولوجي صرف(122)، ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنص والقصد الإلهي منه(123)؛ لأنه لا وجود لهذا المعنى؛ فالمعنى متغير من عصر إلى عصر(124).

ونتيجة للباطنية الجديدة فإنه لم يعد الأمر المهم في قراءة الدليل القرآني البحث عن مراد الله ومقصوده من كلامه؛ وإنما بات الأمر المهم هو البحث عما ينقدح في ذهن القارئ من معانٍ، ولو كانت مخالفة لما كان من فهم الصحابة، ومن ثمَّ انتهت الباطنية الجديدة إلى أن إعجاز القرآن ليس راجعاً إلى عُلوِّ بيانه، وسمُوِّ فصاحته وإحكامه وتركيبه ودلالته؛ وإنما إلى أنه أقوى نص ينفتح على معانٍ لا حصر لها، ويتقبل احتمالات لا عدَّ لها، ويتسع لكل المتناقضات، وكلها في الوقت نفسه تمثل حقيقته ومقصده(125)!

وحين انتهى الخطاب الحداثي إلى هذه النتيجة أخذ يوجه الذم الشديد إلى العلماء والمفسرين والفقهاء؛ لأجل أنهم لم يصلوا إلى النظرية نفسها التي توصَّل إليها، وبات يصفهم بالسطحية والجهل والغباء(126)، تماماً كما فعلت الباطنية القديمة.

وبناءً على هذه النظرية الباطنية لم يعد للدليل القرآني قيمة تعبدية أو قداسة ذاتية، لاسيما إذا تجاوز أصحاب هذا المشروع القدح في الدليل ذاته إلى التشكيك في قائله، وهو الله - سبحانه وتعالى -: ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ (الكهف: ٥).

(119) انظر: إشكاليات القراءة، لنصر حامد أبو زيد ص (77).

(120) انظر: نقد الحقيقة، لعلي حرب ص (9).

(121) انظر: المصدر السابق ص (14 - 27).

(122) انظر: قراءة النص، لحسن حنفي ص (15 - 16).

(123) انظر: إشكاليات القراءة، لنصر حامد أبو زيد ص (15).

(124) انظر: المصدر السابق ص (47).

(125) انظر: نقد الحقيقة، لعلي حرب ص (19 - 34)، ونقد النص، لعلي حرب ص (87).

(126) انظر: من الاجتهاد إلى نقد الفكر الإسلامي، لمحمد أركون ص (38، 39، 97)، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبدالمجيد الشرفي ص (11،29)، ومفهوم النص، لنصر حامد أبو زيد ص (301).

فإذا كانت الباطنية القديمة تجعل الإيمان بالإله مجرد تصوُّر ذهني، لا حقيقة له في الواقع، فكذلك هو الخطاب الحداثي، بل إنه تجاوزها إغراقاً في الباطنية؛ فالإيمان بالله لم يعد في تصوُّرهم إيماناً وتصديقاً بذات مقدسة متصفة بالكمال والجلال؛ وإنما هو تصور يقيمه الإنسان عن شيء يراه مقدساً، ويمكن أن يتغير بتغيُّر الظروف، واعتبر حسن حنفي أن الإله «مفهوم بلا ما صدق»[127]؛ أي: أن الإله ليس له حقيقة في الخارج؛ وإنما هو معنى في الذهن فقط، وانسجاماً مع ذلك فإن حنفي يجعل اسم الله عبارة عن الرغبات التي يريدها الإنسان «فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبَد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل»[128].

ويذهب محمد أركون إلى أن مفهوم الإله مفهوم متغيِّر يتطور بحسب الظروف؛ ولهذا يدعو المسلمين إلى تغيير مفهوم الإله، وتحديد معنىً آخرَ يتناسب مع عصرنا؛ معللاً ذلك بقوله: «إن تصوُّر العصور الوسطى مرعب ومخيف، ويشل طاقات الإنسان عن الحركة، أو يمنع فتح طاقاته وتحقيق ذاته على وجه الأرض»[129].

والمستقرئ لنتائج الباطنية الجديدة يدرك بوضوح أننا أمام تحريف جديد للقرآن يضاهي تحريف متقدمي الباطنية؛ حيث تغيرت معالم الدليل القرآني، وتبدلت ملامحه، وانقلبت سماته الذاتية وصفاته الخاصة، من خلال هذه المشاريع المحدثة، وأصبح في المنتج الحداثي صورة أخرى مختلفة عما يعرفه المسلمون من دينهم؛ فالباطنية الحداثية تريد أن تجعل من القرآن الكريم كتاباً محرفاً ومبدلاً ومشوهاً، وأن تُخِلَّ بقداسته عند المسلمين.

*** مناقشة أصحاب هذا المنهج:**

إن المتأمل في منطلقات أصحاب هذا المنهج الباطني الحديث ليعلم مدى التأثر الكبير من قبل دعاته بمفكري الغرب؛ حتى أضحت أقوالهم ومواقفهم ترجمة عملية لآراء أرباب تلك المشاريع، وصدق فيهم ظن ميشال فوكو حينما أراد أن ينهي الجدل الدائر في أروقة المثقفين الغربيين، فقال: «لنترك جانباً المجادلات التي أثيرت حول البنيوية، فهي لا زالت وبعد[130] لأن تعيش على أمجادها في مواطن يهجرها حالياً أولئك الذين يبذلون جهداً حقيقياً. إن ذلك الصراع الذي كان خصباً لن يخوضه اليوم سوى الممثلين الهزليين، والمتجولين»[131].

إنها كلمة تعبر عن الواقع الحقيقي للعلمانيين العرب الذين يعيشون متجولين متسولين على موائد هجرها أهلها بعد أن تبين لهم عفنها وفسادها، ولا يزال

(127) من العقيدة إلى الثورة، لحسن حنفي (1/ 58).

(128) التراث والتجديد، لحسن حنفي ص (113).

(129) قضايا في نقد الدين، لمحمد أركون ص (281).

(130) هكذا في المصدر، ولعلها (فهي لا زالت قائمة، ولعلها تعيش على أمجادها...).

(131) حفريات المعرفة، لميشال فوكو ص (182).

مفكرونا هؤلاء يجترون مقولات دي سوسير، وغادمير، وهيوغر، ودريدا، ورولان وغيرهم في عبثية فكرية دون أدنى تمحيص.

ومن أبرز ملامح منهج أصحاب هـذه المشاريع أنهم يقدمونها على أنها مشاريع متكاملـة الجوانـب تامـة الأركان، ولها أهداف محددة واضحة، في حـين أن الأمـر خلاف ذلك تماماً؛ ذلك أن المـدارس الغربيـة المتعـددة لم تأخذ هذه النظرية محل القبول المطلق، والنقد الغربي غير متفق على كثير مـن أساسـيات النظريـة، وهـذا يبـين أن المسألة ليست بهذه البساطة من التسليم لأصول النظريـة الحديثة للتأويل، فإنه، وإن حاول مترجمو النظرية من نقاد الفكر الإسـلامي طـرح هـذه النظريـة كـشيء محـسوس ومسلم به، فإن الواقع مغاير لذلك تماماً في الفكر الغربي، والنظرية مازالت مطروحة على طاولة البحث، ولا يزال كثير من مبانيها الفلسفية لم يحسم بعد، بل إن الخـلاف في كثير من بُناها الأساسية محتدم وبشكل عنيف[132].

إن مـا يـسمى بـــ(التفسير البـاطني) ينطـوي في الحقيقة على عدة مضامين:

أ/ التحرر من سلطة الوحي وأحكامه.

ب/ أنه لا حقيقة ثابتة للدليل القرآني، بل يعامل كغيره من النصوص الأدبية، وإن كان فيـه حقيقـة فهـي نسبية زمنية.

ت/ نفي القداسة عـن الـنص، ونقلـه إلى حقـل المناقشة، والنقد الهدَّام.

ث/ جعل الإسلام تراثاً فكرياً موروثاً اسـتهلكه الزمن، وعفا عليه الدهر، ومن خـلال التفـسير البـاطني يتم تجديده واستنهاضه؛ لكي يستلهم دوره الريادي مـن خلال إعمال سائر المناهج التأويلية الحديثة.

ج/ إن هذا التفسير يؤدي - بلا ريب - إلى فرقـة المجتمعات الإسـلامية، وعـدم اجتماعهـا، فـالزعم بـأن طريق النهضة يكمن في فتح باب العبث بالدليل الشرعي على مصراعيه تحت ذريعة التأويل الباطني - الهرمنيوطيقا - سيؤدي حتماً إلى وجود إسلاميات متعـددة، لا أقـول في البلد الواحد فحسب، بل في البيت الواحد يقول الدكتور محمد محمد حسين: «أما عن الوجه الآخر لضرر التطوير - وهو الذي يعني أعداء الإسلام - فهو أن هذا التطـوير ينتهي بالمسلمين إلى الفرقة التي لا اجتماع بعدها؛ لأن كل جماعة منهم سوف تذهب في التطوير مذهباً يخالف غيرها من الجماعات. ومع تـوالي الأيـام، نجـد إسـلاماً تركيـاً، وإسلاماً هندياً، وإسلاماً إيرانياً، وإسلاماً عربياً، بل ربما وجدنا في داخل هذا الإسلام العربي ألواناً إقليمية تختلف باختلاف البلاد»[133].

ح/ أنه مشروع تغريبي استـشراقي قلبـاً وقالبـاً،

---

(132) انظر: ظاهرة التأويل الحديث، لخالد السيف ص (317).

(133) الإسلام والحضارة الغربيـة، لمحمـد محمـد حـسين ص (52 - 53).

ظاهراً وباطناً،نودي به في البلاد الإسلامية خصيصاً لهدم الإسلام والطعن والتشكيك فيه دون غيره؛ باختلاق الأكاذيب وترويج الشبهات حوله، وهذه حقيقة ثابتة تشهد بها كتابات دعاة هذا المشروع، وعلى رأسهم أركون[134]. وهل كتابات المستشرقين تخرج عن نتائج هذا المنهج قيد أنملة[135]؟!.

ولا أدل على ذلك من اشتغال جميع دعاته بالدليل القرآني، سواء منهم من انتسب منهم للإسلام، ومن كان غير مسلمٍ كـ«جورج طربيشي» فالكل يكتب في الدليل القرآني، ويجرد قلمه للنيل منه، في حين أن التوراة والإنجيل مليئة بالتحريف والتبديل، ولم ينبرِ أحدٌ من المنتسبين لهذا المنهج للاشتغال به خاصة من غير المسلمين!

خ/ أن أصحاب هذا المشروع يبررون منهجهم في التعامل مع الدليل القرآني، بأن القرآن منذ تنزيله إلى اليوم لم يتعرض للنقد والتمحيص. وزعمهم هذا غير صحيح، ويشهد التاريخ والواقع على بطلانه؛ لأن أعداء الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، وهم ينقدونه، ويُمحصونه، ويكيدون له، فما بلغوا مرادهم منه، وأصحاب هذا المنهج يعلمون ذلك جيداً، وزعمهم هذا كمن ينكر الشمس في رابعة النهار.

(134) انظر مثلاً: الفكر الإسلامي – قراءة علمية –، لمحمد أركون ص (22، 48، 223، 224، 225، 227).

(135) انظر: المستشرقون والقرآن، لإبراهيم عوض.

د/ أن الغاية من قراءتنا لكتاب الله – عز وجل – هي: الفهم أولاً، والعمل ثانياً، والتعبد ثالثاً، أما من خلال هذا التعامل مع القرآن فلا عمل ولا تعبد؛ لأن الفهم ملتبسٌ، فربما تفهم شيئاً، ويفهم غيرك نقيضه!

* * *

الخاتمة

من خلال هذه الجولة المعرفية بين فهم السلف والاتجاهات العقلية المعاصرة للدليل القرآني يمكن الخلوص إلى النتائج التالية:

أولاً: أهم النتائج:

من حيث منهج السلف:

1 – أن مصطلح السلف إذا أطلق قصد به كل من تمسك بالكتاب والسنة وفهم الصحابة، وإن تأخر به الزمان.

2 – وضوح مذهب السلف في التلقي والاستدلال، ولا أدل على ذلك من اتحاد مواقفهم وأقوالهم على اختلاف العصور حتى لكأنها تجري على لسان رجلٍ واحد.

3 – وسطية السلف في التعامل مع العقل، ويظهر ذلك من خلال:

• تعظيمهم للنصوص الشرعية، واعتقاد عدم تعارضها مع العقل السليم مطلقاً.

• إعطاء العقل دوره الحقيقي والمناسب، وذلك

من خلال التفريق بين ما يجوز للعقل العمل به استدلالاً واستنباطاً، وما هو محل تسليم وانقياد.

• تقديم النقل الصحيح على العقل عند توهم التعارض؛ ذلك لأنه من المحال شرعاً وعقلاً أن يخلق الله - تعالى - الخلق، ثم يكلفهم بما تحيله العقول؛ لذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - يخبرون بما تعجز عقول الناس عن معرفته، لا بما يعرف الناس بعقولهم أنه ممتنع، فيخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول، ويمتنع أن يكون في أخبار الرسول ﷺ ما يناقض صريح المعقول، ويمتنع أن يتعارض دليلان قطعيان، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو كان أحدهما عقلياً والآخر سمعياً»[136].

4 - موضوعية تعاملهم مع الدليل القرآني، فهم في خلال تعاملهم مع كل آية سلكوا منهجاً علمياً رصيناً؛ حيث إنهم لجؤوا إلى معرفة مراد الله - تعالى - عن طريق الرجوع إلى كلامه أولاً، فإن وقفوا على تفسيره أخذوا به عملاً وامتثالاً، وإن لم يقفوا انتقلوا إلى سنة المصطفى ﷺ لأنها الشارحة والموضحة لما أجمل في كتاب الله - تعالى - فإن لم يقفوا على بيانٍ شافٍ أخذوا بأقوال الصحابة؛ لمعاصرتهم التنزيل؛ فهم أعلم وأفقه بمراد الرسول ﷺ، ثم يأخذون بأقوال أئمة التابعين الذين عُرِفوا بملازمة الصحابة، وهكذا سلك من جاء بعدهم في التعامل مع كتاب الله تعالى، لا يعملون العقل في عبثية مفرطة، وجرأة لا منهجية تحت دعوى حرية القراءة أو القراءة الجديدة.

أما من حيث منهج الاتجاهات العقلانية المعاصرة:

فيمكن تقسيم أهم النتائج إلى قسمين: ما يتعلق بدعاة هذه المناهج، والمنهج ذاته.

*** أما ما يتعلق بدعاة هذه المناهج:**

▪ التأثر الواضح بالمفكرين الغربيين ومناهجهم، وبخاصة ما يتعلق بالاستشراق ومواقفه ضد الإسلام.

▪ كان عملهم مجرد ترجمة حرفية للحراك الثقافي الغربي، لكنها ترجمة خداج؛ لأنهم - لفرط تعلقهم بها - قاموا بتبني أفكارها مع عدم اكتمالها وتبلورها بصورتها النهائية.

▪ ممارستهم لأساليب مضللة للوصول إلى النتائج المحسومة لديهم؛ فقد وقعوا في أخطاء منهجية وتاريخية، وحاولوا القفز إلى النتائج دون مقدمات صحيحة مما ترتب عليه استنكار بعض من ينتمي إلى نفس مدرستهم استنكاراً لاذعاً، كما حدث من جورج طرابيشي تجاه محمد عابد الجابري في كتابه «نقد نقد العقل العربي».

▪ عدم الموضوعية في البحث؛ إذ مارس أصحاب هذه المناهج فنوناً عدة من الكذب والإيهام والتعمية على

(136) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية ص (166).

القارئ للوصول به إلى التسليم بحقائق منهجهم.

▪اتفاق دعاة هذه المناهج - مع اختلاف عباراتهم، وتنوع أساليبهم - على قضية واحدة، وهي رفض الإسلام الأصيل، والمناداة بإسلام جديدٍ لا يتفق مع الإسلام الذي أتى به محمد ﷺ إلا بالاسم فقط!!.

*** أما ما يتعلق بهذه المناهج:**

▪أن إعمالها يؤدي إلى إقصاء الإسلام عن واقع المجتمعات الإسلامية جملة وتفصيلاً.

▪تؤدي إلى تفريق المسلين وتمزيق ما تبقى من شملهم؛ لأن لكل فردٍ - فضلاً عن الجماعة - فهمه الخاص، فينعدم الاتفاق على فهم واحد للدليل الشرعي، بل تتعدد الفهوم بتعدد الذوات!

▪أنها مصادمة للوعد الرباني بكمال الدين وحفظه، قال - تعالى -: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ (المائدة: 3)، فأيُّ دينٍ بقي بعد تسييس الدليل الشرعي، وتفسيره تفسيراً باطنياً؟!

▪هذه المشاريع، إن كانت سائغةً في العقل الأوربي؛ بسبب مواقف الكنيسة، وتشريعها للاستبداد السياسي، فالدليل الشرعي لم يكن في يوم من الأيام مؤيداً وظهيراً لظلم السلاطين واستبدادهم؛ ذلك أن أقوى حجة تلقى في بلاط السلاطين - لإيقاف ظلمهم - هو الدليل الشرعي، وذلك من قبل علماء الأمة الصادقين.

ثانياً: التوصيات:

1 - نشر العلم الشرعي الصحيح المؤصل، وتقريب منهج السلف الصالح للأمة عبر كل وسيلة ممكنة؛ فإن ذلك من أعظم ما يقي الأمة من سبل الانحراف والزيغ عن الصراط المستقيم.

2 - العمل على إقفال كل دعوة تتضمن تجاوز الأدلة الشرعية؛ وذلك أولاً بنشر ثقافة تعظيم الأدلة الشرعية، وأن حقها الاتباع والتسليم، ثم القيام بالرد العلمي الموضوعي على كل شبهة تحملها تلك الدعاوى.

3 - العناية في الكليات الشرعية بتأصيل العلوم الإسلامية، وخاصةً علوم: المصطلح، وأصول الفقه، واللغة العربية، بما يحقق تخريج طلاب علمٍ مؤهلين للتعلم والبحث والمناقشة.

4 - فتح باب التواصل مع أصحاب هذه المناهج لكشف ما لديهم من شبهات، واستحضار مقصد الدعوة والهداية، لا الإفحام والمغالبة.

5 - البحث في الجهات الخارجية الداعمة لأصحاب هذه المناهج وفضحها؛ حتى يعلم سواد الناس أن هذه المناهج مشبوهة فكراً ومآلاً.

وأخيراً، فلست أزعم الكمال ولا المقاربة، وحسبي أني بذلت جهدي، واستفرغت طاقتي، وأديت ما أرجو أن يكون معذرة لي عند الله - تعالى - في الخطأ الذي لا أنفيه عن نفسي وعملي.

فما يكن في بحثي من صواب فمن الله وحده، وما يكن فيه من خطأ فهو من نفسي والشيطان، والله ورسوله وكتابه منه براء.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين.

***

المصادر والمراجع

أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها.حبنكة، حسن. ط8، دمشق: دار القلم، 1420هـ.

الإسلام، أوروبا، الغرب.أركون، محمد. ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي، 2001م.

الاعتصام. الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (د.ط)، (د.م): دار الفكر، (د.ت).

إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن القيم، شمس الدين.تحقيق: مشهور حسن آل سلمان. ط1، الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.

الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية. أبو زيد، نصر حامد. ط3، القاهرة: دار سينا، 2008م.

الإمامة والسياسة في ميزان التحقيق العلمي.عسيلان، **عبد الله**. ط1، (د.م): مكتبة الدار، 1405هـ.

الانتصار لأصحاب الحديث. السمعاني، أبو المظفر. تحقيق: محمد الجيزاني، ط1، السعودية: مكتبة أضواء المنار، (د.ت).

البداية والنهاية. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر تحقيق: أحمد أبو ملحم، وآخرون، (د.ط)، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت).

بنية العقل العربي. الجابري، محمد عابد. ط7، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م.

بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. ابن تيمية، أحمد. عناية: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. (د.ط)، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1391هـ.

تاريخ مدينة دمشق. الشافعي، أبو القاسم علي بن الحسن.تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، (د.ط)، بيروت: دار الفكر، 1995م.

تاريخية فكر العربي الإسلامي – هو نفسه: نقد العقل الإسلامي –. أركون، محمد. ترجمة:صالح هاشم، ط3، بيروت: مركز الإتحاد القومي، 1998م.

تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر. اللهيب، أحمد بن محمد. ط1، السعودية: مركز البحوث والدراسات – البيان –، 1433هـ.

التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه. الشهراني، عبد الله. ط1، الرياض:كنوز أشبيليا، 1429هـ.

التراث والحداثة – دراسات ومناقشات –. الجابري،

محمد عابد. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م.

التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة. العجلان، فهد. ط1، السعودية: مركز التأصيل، 1433هـ.

التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي. العميري، سلطان. ط1، السعودية: مركز التأصيل، 1431هـ.

تكوين العقل العربي. الجابري، محمد عابد. ط8، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (د.ت).

تهذيب اللغة. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. تحقيق: محمد خفاجي، ومحمود العقدة. مراجعة: علي البجاوي، (د.ط)، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت).

جامع البيان عن تأويل القرآن. الطبري، محمد بن جرير. (د.ط)، بيروت: دار الفكر، 1405هـ.

الجامع لأحكام القرآن للقرطبي. القرطبي، محمد بن أحمد. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ.

حفريات المعرفة. فوكو، ميشال. ترجمة: سالم يفوت، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987م.

الخطاب والتأويل. أبو زيد، نصر حامد. ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000م.

الخلافة الإسلامية. العشماوي، محمد. (د.ط)، القاهرة: دار سينا، 2008م.

درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية، أحمد. تحقيق: محمد رشاد سالم، (د.ط)، (د.م): (د.ن)، (د.ت).

الرد على المنطقيين. ابن تيمية، أحمد. (د.ط)، بيروت: دار المعرفة، (د.ت).

الرسالة. الشافعي، محمد بن إدريس. تحقيق: أحمد شاكر، (د.ط)، بيروت: المكتبة العلمية، (د.ت).

السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. ياسين، عبد الجواد. ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000م.

السلطة والنص الحقيقي. أبو زيد، نصر حامد. ط4، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000م.

سنن الدارمي. الدارمي، محمد بن عبد الله. تحقيق: فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

سير أعلام النبلاء. الذهبي، محمد بن أحمد. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، ط9، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ.

سيرة الإمام أحمد بن حنبل. ابن حنبل، صالح بن أحمد. تحقيق: فؤاد عبد المنعم. (د.ط)، الإسكندرية: دار الدعوة، (د.ت).

صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: مصطفى دياب البغا. ط3، بيروت: دار ابن كثير، 1407هـ.

صحيح سنن أبي داود. الألباني، محمد ناصر الدين. ط1، الرياض: مكتبة التربية العربي لدول الخليج، 1409هـ.

صحيح مسلم. النيسابوري، مسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته. الألباني، محمد ناصر الدين. (د.ط)، بيروت: المكتب الإسلامي، (د.ت).

الصفدية. ابن تيمية، أحمد. تحقيق: محمد رشاد سالم، (د.ط)، الرياض: دار الفضيلة، 1421هـ.

الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. ابن القيم، شمس الدين. تحقيق: علي محمد الدخيل الله. ط3، الرياض: دار العاصمة، 1418هـ.

ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية. السيف، خالد. ط1، السعودية: مركز التأصيل، 1431هـ.

العقل الأخلاقي العربي. الجابري، محمد عابد. ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001م.

العقل السياسي العربي. الجابري، محمد عابد. ط6، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003م.

العقل العربي المسكوت عنه والامفكر فيه في مقاربات العقل العربي. الصوياني، محمد. ط1، السعودية: العبيكان، 1429هـ.

العلمانيون والقرآن الكريم. الطعان، أحمد. ط1، الرياض: دار ابن حزم، 1428هـ.

العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم. ابن الوزير، محمد بن إبراهيم. (د.ط)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ.

الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. ابن تيمية، أحمد. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ط1، دمشق: دار البيان، 1405هـ.

الفكر الإسلامي قراءة علمية. أركون، محمد. ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: مركز الإتحاد القومي، والمركز الثقافي العربي، 1996م.

الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. أركون، محمد. ترجمة: هشام صالح. ط2، لندن: دار الساقي، 1995م.

الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. أركون، محمد. ترجمة: هاشم صالح، ط2، لندن: دار الساقي، 2002م.

فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية. الدميجي، عبدالله. ط1، الرياض: مركز البحوث والدراسات - البيان -، 1432هـ.

في نقد الحاجة إلى الإصلاح. الجابري، محمد عابد. ط1، الدار البيضاء: مركز دراسات الوحدة العربية، (د.ت).

القاموس المحيط. الفيروزآبادي، مجد الدين. ط4، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1415هـ.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. أركون، محمد. ترجمة: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2001م.

قضايا في نقد العقل الديني. أركون، محمد.ترجمة: هشام صالح، ط2، لندن: دار الساقي، 1995م.

قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي. حلمي، مصطفى. ط3، القاهرة: دار ابن الجوزي، 2005م.

الكامل في التاريخ. الجزري، ابن الأثير. تحقيق: عمر تدمري. (د.ط)، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت).

لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ط)، بيروت: دار صادر، (د.ت).

لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرر المضيئة في عقيدة الفرقة المرضية. السفاريني، محمد. ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، (د.ت).

مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. ابن تيمية، أحمد. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، ومحمد عبدالرحمن بن قاسم، (د.ط)، المدينة النبوية: مجمع الملك لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ.

مختار الصحاح. الرازي، محمد بن أبي بكر. (د.ط)، دمشق: دار الحكمة، 1983م.

مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر. قسوم، عبدالرزاق. ط1، الرياض: دار عالم الكتب، الرياض، 1418هـ.

مذاهب الإسلاميين. بدوي، عبد الرحمن. ط1، بيروت: دار العلم للملايين، 1996م.

المستشرقون والقرآن دراسات لترجمة نفر من المستشرقين للقرآن. عوض، إبراهيم. ط1، القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2003م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل. ابن حنبل، أحمد. (د.ط)، مصر: مؤسسة قرطبة، (د.ت).

معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية. أركون، محمد. ترجمة: هاشم صالح، ط1، لندن: دار الساقي، 2001م.

معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. (د.ط)، بيروت: دار الجيل، (د.ت).

معركة النص. العجلان، فهد. ط1، الرياض: مركز البحوث والدراسات - البيان -، 1433هـ.

من الـتراث إلى التجديـد. حنفـي، حـسن. ط3، مـصر: الإنجلو المصرية، 1987م.

من العقيدة إلى الثورة. حنفي، حـسن. (د.ط)، القـاهرة: مكتبة مدبولي، (د.ت).

مـن فيـصل التفرقـة إلى فـصل المقـال: أيـن هـو الفكـر المعاصر؟. أركون، محمد. ترجمة: هـشام صـالح، ط1، لندن: دار الساقي، 1997م.

منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد. حسن، عثمان بـن علي. ط4، الرياض: مكتبة الرشد، 1418هـ.

الموسوعة الثقافية. **سعيد، حـسين**. (د.ط)، بـيروت: دار المعرفة، (د.ت).

موسـوعة العقيـدة والأديـان. عجيبـة، أحمـد. (د.ط)، القاهرة: دار الآفاق العربية، 2004م.

الموسـوعة الميـسرة في الأديـان والمـذاهب والأحـزاب المعاصرة. الندوة، العالمية للشباب. إشراف: مانع ابن حامد الجهنـي، ط24، الريـاض: دار النـدوة العالمية، 1420هـ.

موقف ابن تيمية من الأشاعرة. المحمـود، عبـد الـرحمن. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1415هـ.

النص القـرآني أمـام إشـكالية البنيـة والقـراءة. تيزينـي، الطيب. ط2، دمشق: دار الينابيع، 2006م.

نقد الخطاب الديني. أبو زيد، نصر حامد. ط4، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003م.

هموم الفكر والوطن. حنفـي، حـسن. (د.ط)، القـاهرة: دار قباء، 1996م.

***